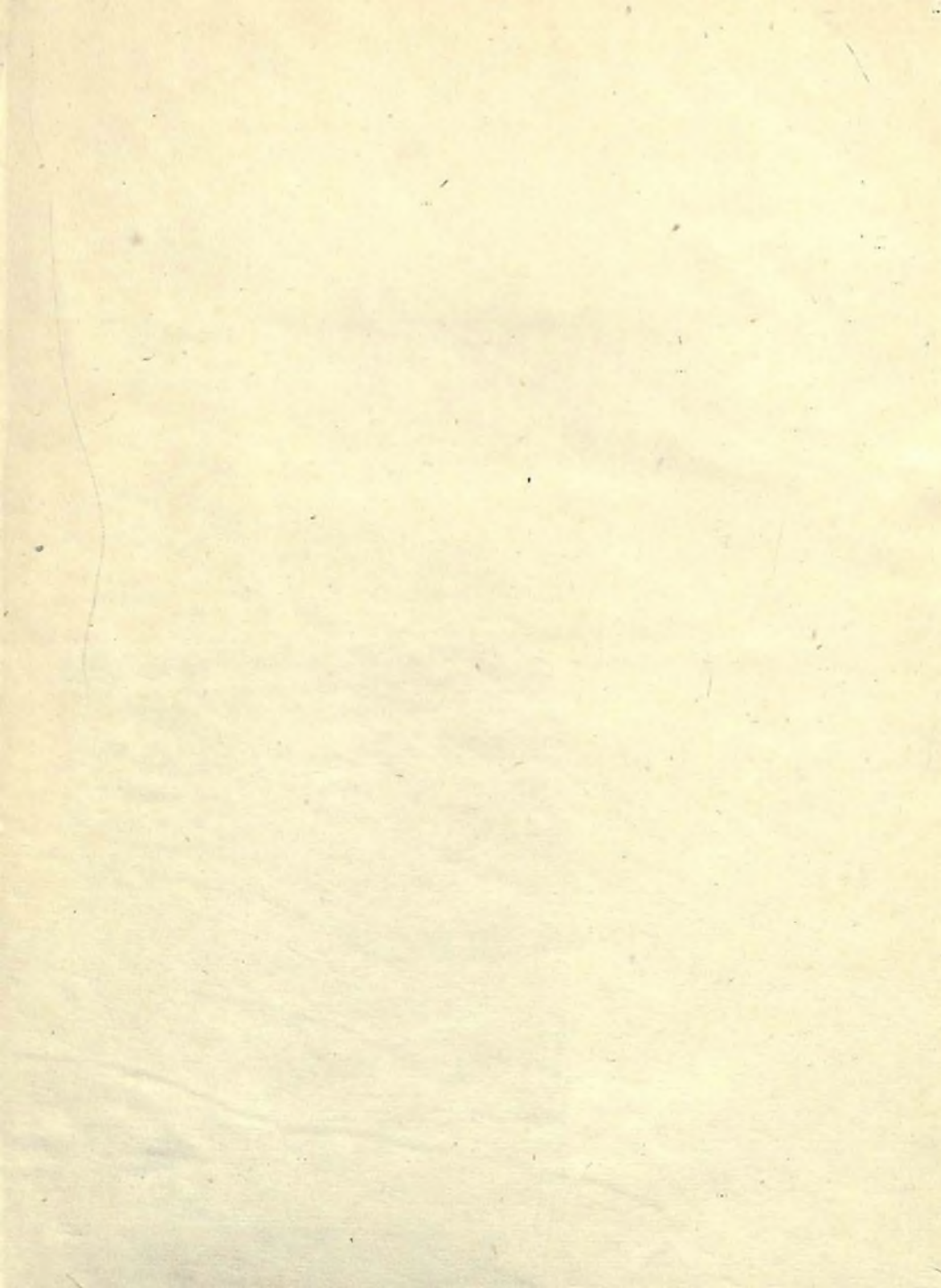


В. К. ЧАЛОЯН
ФИЛОСОФИЯ
ДАВИДА
НЕПОБЕДИМОГО







ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Д. В. СЕРГЕЕВ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ

ДАВИДА НЕПОБЕДИМОГО

//



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌԻ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Վ. Կ. ԶԱԼՈՅԱՆ
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԴՈԿՏՈՐ

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ
ՓԻԼԻՍՈՓԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ

ՀԱՅԿ. ՍՍՌԻ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱՅԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
Ե Ր Ե Վ Ա Ն 1 9 4 6

4 (47-925)

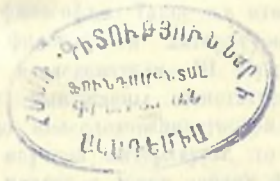
4-168

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

В. К. ЧАЛОЯН
ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК

ФИЛОСОФИЯ
ДАВИДА НЕПОБЕДИМОГО

37801
III
11426
P2



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1946

1961

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՊՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ

Պատկերված է ըստ Պրեզիդիումի
Ակադեմիայի Հայաստանի ԽՍՀ
Պրեզիդենտի ակադեմիկոս Ի. Ա. ՕՐԵԼԻ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՊՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ

ՓԼՈՍՓՈՒՄ
ԴԱՎԻԴԱ ՆԵՊՈՒԵԴԻՄՈՒԹՅԱՆ



Ստորագրված է
Ստորագրված է
Ստորագրված է

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՊՐԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Давид Непобедимый—одна из величайших фигур в истории философской мысли армянского народа; с его именем связана целая полоса в истории раннего периода развития армянского народа; больше того, Давид Непобедимый продолжает оказывать влияние на интеллектуальную жизнь страны и позже, на протяжении больше чем десяти веков. Можно утверждать также, что культурно-историческое значение Давида Непобедимого выходит за рамки национальной действительности, поскольку он представляет несомненный интерес для всех народов Востока, как, впрочем, и для истории философии в целом.

На важность изучения философии Давида Непобедимого указывали очень многие исследователи. Однако, выдающиеся западноевропейские историки философии—Э. Целлер, Ф. Иберверг, Прантль, Христ, Буссе и другие, сталкиваясь с философией, как они именуют, Давида Армянина, ограничиваются лишь кратким упоминанием о нем, или, в лучшем случае, разбором некоторых историко-филологических сторон его философии. Такое же отношение замечается и со стороны русской философской литературы: Э. Радлов и др. в прошлом, некоторые исследователи—Ш. Нуцубидзе и др. в советский период были вынуждены констатировать этот пробел в науке—совершенно неисследованность философии Давида. Что касается армянской научной литературы, то нужно сказать, что она, хотя и сделала многое с точки зрения филологической разработки сочинений Давида, совершенно не занималась по существу философией не только Давида, но и других представителей философской мысли армянского народа. Этому незаслуженному невниманию к философии Давида немало способствовало и то, что не всегда и не везде было возможно пользоваться армянскими рукописными материалами, так же, как и греческими текстами произведений Давида и других неоплатоников того же периода из александрийской школы, которые, однако, для полноты охвата проблемы, для подлин-

ного научного исследования являются весьма необходимыми. В наши дни, в период наибольшего внимания к проблемам истории культуры, к разработке многовекового богатого наследия армянского народа, такая возможность,—с благодарностью отмечаем,—нам была предоставлена, в результате чего и была выполнена настоящая работа.

Приношу мою благодарность за ценные указания редактору постоянного труда, товарищу по совместной работе, Адамяну Аршаку Абгаровичу.

Автор

ВВЕДЕНИЕ

А. ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Развитие древнеармянской культуры, в особенности философской мысли, должно быть рассматриваемо в системе взаимоотношений передовых стран того периода, в системе отношений Армении с Римской империей, с одной стороны, и с Персией—с другой. С этой точки зрения нам необходимо прежде всего разобрать положение вещей в Великой Римской империи, у этой западной непосредственной соседки Армении.

Завоевания римского меча в период Траяна, в «счастливую» пору диктатуры Антонинов, достигли своего предела. Рим покорял и подчинил себе народы и страны, находившиеся от Геркулесовых столбов (Гибралтара) до Кавказа и от Каледонии до Красного моря. На Западе все страны были завоеваны, на Востоке было отброшено и признано к своим этническим границам некогда грозное Парфянское царство; Римская империя в начале II века н. э. была полетине «вселенской» и всеохватывающей державой. Но со времени Адриана, преемника Траяна, ставится предел наступлению Рима, начинается длительный период его обороны, защиты империи рабовладельческой аристократии от иноземцев-варваров, прежде всего—от германцев и парфян. Переход к обороне, как и долго длившийся процесс разложения огромной империи, объясняется внутренним социально-экономическим положением империи, состоянием рабовладельческого общества, тем, что оно начинало изживать самого себя, разваливаться от своих внутренних, все больше и больше обострившихся, противоречий.

Экономическая мощь господствовавшего рабовладельческого класса Рима опиралась на крупные земельные владения, простиравшиеся на огромные пространства. Но земельное владение в период доминаты перестает ocupar себя в качестве экономического предприятия и мало-помалу теряет свое былое значение. Примене-

ние рабского труда на больших плантациях больше себя не оправдывает, как и разбивка их на мелкие участки с применением труда арендаторов-колоннов также не спасает положения. Признаком деградации этих хозяйств служит тот факт, что они по своему производственному характеру постепенно становятся преимущественно натуральными. В результате всего этого владельцы крупных хозяйств в области политического управления страны также теряют свое бывшее господствующее положение. Земельные магнаты были отстранены от политической жизни, по крайней мере, от руководящей роли в управлении государством. Государство, в лице императорской власти, в известном смысле чуждалось рабовладельческого класса; оно опиралось прежде всего на единственно реальную силу страны—на наемную армию с ее резко выраженными деклассированными чертами, «гораздо более похожую уже на армию ландскнехтов, чем на старо-римское крестьянское войско» (Энгельс), на армию, которая почти постоянно выдвигала и утверждала на престоле императоров, выходцев из своей среды. Это была власть, обладавшая мощным бюрократическим аппаратом управления, высасывавшим все соки из необъятной империи, аппаратом, который с неимоверной силой давил на все слои общества—как метрополии, так и отдаленных провинций. Полное бесправие и унижение рабовладельцев перед императором, перед его ничем не ограниченным произволом; полное бессилие перед его злокозненными проскрипциями, ставшими обычными и навешившими ужас, когда они обрушивались на голову того или другого сенатора и патриция—обуславливали, в связи с общим положением вещей, всеобщую апатию и упадок духа среди рабовладельцев.

Сущность основного, производительного класса рабовладельческого общества, класса рабов, определяется тем, что частная собственность на работника производит и принужденность его труда превращают этого самого работника в „*instrumentum vocale*“. Эти «говорящие инструменты»—рабы являлись в Римской империи основными производителями во всех отраслях народного хозяйства. Позднее, наряду с рабским трудом в экономике империи важнейшим фактором становится труд колоннов, которые в период от Константина Великого до императора Анастасия постепенно закрепляются на определенных земельных участках законодательным порядком. Как рабы, так и колонны позднего периода были абсолютно бесправ-

ны и полностью подчинены своим хозяевам. Беспощадная их эксплуатация и невыносимо тяжелые условия их жизни неоднократно приводили этих рабов и колонов к грандиозным восстаниям. Но подавление и разгром революции в Сицилии, восстания Спартака, восстания багаудов и агонистиков обуславливали в этих основных слоях общества также унылое настроение, вытекавшее из безысходности их положения, из потери всякой надежды на освобождение.

Что касается скончавшихся в Риме и в других больших городах империи свободных беднотных масс, оторванных от производственной жизни—от земли в деревне и хотя бы скромного ремесленного труда в городе— и живших за счет государства, масс, численно, по мере углубления экономического кризиса, постоянно возрастающих, то они также, как и предыдущие социальные группы, были лишены более или менее своих условий жизни, как и всякой надежды на какое-либо социальное преобразование.

Распад крупного поместья, сокращение внешней и внутренней торговли, как и бывшего широкого денежного обращения, говорили об общем кризисе и упадке всей экономической жизни империи. Этот кризис очень резко дал о себе знать в области политики; но в результате сурового подавления всякой, даже малейшей попытки изменения хода вещей, почти у всех слоев общества возникло стремление к отказу и отходу от политической жизни, в последнем счете создавалось «всеобщее убеждение, что из этого положения нет выхода» (Энгельс). И понадобилось очень много времени, чтобы этот всеобщий кризис привел к роковой развязке внутренне присущих рабовладельческому обществу противоречий, к гибели этого общества. Но даже и после падения Рима— западной части империи, еще долгое время сохраняла свою живучесть восточная половина этой империи—Византия. Хотя здесь, в восточной части империи, по сравнению с западной имелись некоторые особенности и замечались отличительные черты в жизни государства и общества в целом,— известная эволюция к средневековью,— все же империя, как таковая, со своими социально-экономическими отношениями и военно-политическим деспотизмом до поры до времени продолжала существовать попрежнему. При этом на Востоке имперская власть умела еще сильнее и беспощаднее громить и подавлять революционные

выступления рабов и колонов, еще больше поработать и грабить покоренные народы.

Рим в период кризиса совершенно не мог обойтись без провинций, в числе которых Египет, Сирия и Малая Азия играли первостепенную роль. Как провинция находилась в политической зависимости от Рима, так и Рим находился в экономической зависимости от провинции. Об этом говорит Тацит: «Если богатства провинций не будут приходить на помощь господам, рабам и полям пашни, то, конечно, наши рожи и пашни выльют нас не прокормят».¹ Хлеб, продукты ремесленного труда, рабов, предметы роскоши, — все это Рим получал из провинции. Обеспечение для Рима непрерывного потока этих богатств являлось решающей задачей всей политики империи по отношению к окраинам, как одновременно и камнем преткновения. Этим жизненным вопросом обуславливались военные, политические и экономические мероприятия имперской власти в провинциях. Цель заключалась в том, чтобы до возможного предела выкачивать соки из этих стран, чтобы каждое посеянное зернышко было предназначено для Рима и чтобы для него выращивался каждый поворожденный младенец. Римские легионы грубой силой покоряли народы, навязывали им чуждые порядки, подавляли и уничтожали национальные особенности этих народов.

Против Рима боролись поработанные народы за свое освобождение, боролись всеми средствами, какими только они располагали, вплоть до массового всенародного вооруженного восстания. Эти народы, доведенные до отчаяния, не раз уничтожали гордые римские легионы и не раз обращали их в бегство и выголяли из своих стран. Так, восстали народы Малой Азии во главе с Аристоником в Пергаме и в течение пяти лет (133—129 г. до н. э.) отстаивали свою страну против захватчиков-римлян; восстали иудеи в Палестине, где Рим потерпел очень серьезное поражение, и только при огромном напряжении сил и средств Веспасиану и Титу удалось спасти положение. Иудейское восстание вновь вспыхнуло в 115 г. в тылу действующей армии Траяна. Поднялись против Рима также народы Сирии, Кипра, Месопотамии, Египта и Киренаики. воору-

¹ Тацит. *Летопись*, ч. 1, стр. 172, пер. В. Модестова, СПб, 1887. «Ac nisi provinciarum copiae et dominis et servitibus et agris subvenerint, nostra nos scilicet nemora nostraeque villae tuebuntur». P. C. Tacitus, *Annales*: ed. R. Nipperdey. Berlin, 1904, I, 280).

женное восстание, известное в истории под именем восстания Бар-Кохба, имело место в Иудее и в 132—135 г.г. Восстали буколы в Египте в 175 г., отчаянно сопротивлялись римскому нашествию Понт, Армения, Иберия и другие страны на Востоке. Восстали народы против владычества Рима и в Испании, Галлии, Паннонии и в ряде других провинций Империи. Однако, все эти восстания порабощенных народов беспощадно и безжалостно подавлялись и разгромлялись Римом, и почти всюду этому сопутствовали периодические опустошения стран непокорных народов; замирали торговля и промышленность, уничтожалась культура. Мировая Римская империя еще находила в себе силы и средства для воспрепятствования распаденню своих частей, для сохранения своей целостности. И понятно, что вся эта историческая обстановка, положение римских провинций на Востоке в особенности, должны были привести к той же, указанной выше, апатии, упадочному настроению и к тому всеобщему убеждению, что нет выхода из создавшегося положения.

Итак, если первой причиной отчаяния и упадка духа широких масс являлось поражение революции рабов и колоннов, то другой причиной нужно считать поражение покоренных народов в борьбе с Римом, в особенности поражение народов на восточных окраинах Империи. Это убеждение в безысходности породило соответствующее реакционное мировоззрение, присущее эпохе кризиса и упадка великой Империи.

Мировоззрения, овладевшие умами в частности в восточной половине Империи,— основные философские и религиозные течения того периода,— отличались еще и тем, что носили на себе отпечаток синкретизма, своеобразного сочетания, подытоживавшая различные, зачастую противоположных идей Восточного и Западного миров.

Синкретический характер идеологии Восточно-Римской империи объясняется военно-политическими, социально-экономическими и культурными столкновениями и скрещиваниями двух миров, столью-вепнем и скрещивавшем Востока и Запада. В силу исторически сложившихся обстоятельств важнейшими центрами таких столкновений являлись города восточного побережья Средиземного моря: Византия, Антиохия, Тир, Кесария и др. Но среди этих городов по своему историческому значению особо важное место занимал город Александрия в Египте—центр постоянных столкновений восточного-

литических сил восточных и западных держав, центр производства стекольных и металлических изделий, тканей и пашруса, вывозившихся в страны как Востока, так и Запада, центр торговли мирового масштаба, поддерживавший связи с другими городами Средиземного моря и с далекими восточными странами, вплоть до Цейлона и Китая. Александрия—центр столкновения и общения разноязычных племен и социальных слоев Запада и Востока,—египтян, евреев, греков, италиков, финикийцев, арабов, персов и многих других представителей различных и отдаленных стран, обладавших различными системами идей и верований, различными мировоззрениями и миропониманием. Именно здесь, в Александрии, в центре, создавшем эпоху в истории культуры, сошлись идеи Востока и Запада для «мировой беседы». И именно здесь в этих исторических условиях возникли синкретические религиозные и философские мировоззрения.

Затяжная борьба между Востоком и Западом, утверждавшая господство Рима, далеко не оказывала прогрессивного влияния на страны Переднего Востока: Рим вовсе не обладал более высоким культурным уровнем по сравнению со многими покоренными народами Востока. По уровню духовной и материальной культуры имели полное основание относиться с пренебрежением к римлянам не только Ахия и греческие города, но и Египет и Иудея, Сирия, Пергам и ряд других стран. Даже такие сравнительно отдаленные страны, как Инд, Армения—в период Митридата и Тиграна, защищали свою эллинистическую культуру от разгрома Римом. Историческая обстановка сложилась так, что если восточные окраины империи не могли противостоять натиску Рима, то все-же своим огромным духовным влиянием они победили этих пришельцев с Запада. Мир идей покоренного Римом Востока оказался новым преобразовательным ферментом для западной идеологии. Духовный мир Рима, переживавший острый кризис, оплодотворился идеями Востока. Эти идеи оказывали огромное воздействие на Рим и заняли весьма заметное место во многих проявлениях духовной жизни империи: в религии, философии, искусстве и т. д., тем самым ориентализация Запада во многих отраслях духовной культуры стала неоспоримым фактом.

В пантеон богов Запада проникли восточные—персидские, египетские и сирийские боги; они «так заняли небо, что мир (богов)

стал теперь похожим на сборище беспорядочной толпы, разноязычной и сбродной».¹ Мифология Запада смешивалась и скрещивалась с мифологией Востока; смешение множества «разноязычных» богов в особенности в Малой Азии, Сирии и Египте отражало соответствующее смешение многоязычных племен и народов, находившихся под управлением Рима. Скрещивались также различные философские направления. Под влиянием мировоззрения народов Востока образовались новые школы в философии, мистические и этические направления всякого рода, а также полуфилософские и полурелигиозные течения вроде гностиков.

Соответственно состоянию общества, находившегося в упадке и кризисе, религиозная и философская мысль различных его слоев искала выхода из создавшегося положения. Это была эпоха великого брожения мыслей, силовитного искания «правды», эпоха, когда всякий по-своему и весьма пестро и многообразно пытался постигнуть мир, чтобы разрешить вопросы немверно тяжелой жизни. Это было время, когда религиозные и философские школы и группы появлялись, как грибы после дождя. «Выходит, таким образом, по пословице, — говорит современник Луккиан, — что скорее человек, упавший на корабле, не встретит доски, чем взор, обращенный куда бы то ни было, не упадет на философа».² Луккиан тут же продолжает: «Теперь надо всеми властвуют мудрость, Академия и Стоя. Всюду ищут тебя (Правду. В. Ч) и ведут разговоры про тебя, ожидая с нетерпением, не слетишь ли ты снова к ним». Все искали «правды», желали познать «истину». Безвыходность положения, обреченность почти всех слоев общества, заставляла искать спасения в религии и в философии, которые больше всего соответствовали духу времени.

Основными и наиболее важными идеологическими течениями, с их характерными особенностями — синкретизмом и унадохным, реакционным настроением, являлись, главным образом, в восточных

¹ Луккиан, т. 1, стр. 503, изд. 1933 г. («...ἐμπειρήματα μὲν τὸν οὐρανόν, ὡς μιστὸν εἶναι τὸ συμπόσιον ὄχλου παραώδουσι, πολλογλώττων τινῶν καὶ ξυγκλιῶδων ἀνθρώπων...» Luciani Samosatensis opera ex recensione G. Dindorfii. Parisiis, 1842. стр. 764).

² Луккиан, том 1, стр. 15—16, изд. 1915 г. («...Ὡστε κατὰ τὴν παροιμίαν, θάπτον ἢ τις ἐν πλοίῳ περὶ τῶν διακίρτων ἔβλου ἢ ἐνθα ἂν ἀπίθῃ ὁ ὀφθαλμὸς, ἀπορήσει φιλοσόφου» Luciani S. opera, ibidem, 521).

провипциях Римской империи кануна ее крушения: христианство—в религиозной сфере и неоплатонизм—в области философии.

Христианство есть продукт истории античного рабовладельческого общества; его возникновение обусловлено социальными и идеологическими условиями Римской империи. Причины появления христианства нами уже указаны; это, во-первых, поражение рабов и низших слоев общества в борьбе за социальное переустройство, поражение, приведшее к потере надежды на возможность «востороннего раскрепощения» и к мифу о «потустороннем» освобождении, в мире бессмертия и вечного блаженства; во-вторых, подавление восстания поработченных народностей на востоке империи, в особенности в Иудее, приведшее к той же мысли о невозможности освобождения человеческими силами, к идее мессии, в конечном счете, к тому же христианскому мифу. В данном случае человек фантастически воспроизводит свое земное бытие, отражает свое положение в созданном им же сверхъестественном мире. Такой рефлекс у первых христиан вполне понятен: бог у них так же страдает, как и его творцы, так же подвергается истязаниям, терпит всевозможные пытки и мучения и кончает свою жизнь распятием на кресте.

К тому времени ходом развития мысли соответствующий христианству мир идей уже был выработан. Здесь в первую очередь нужно указать на древнегреческую философию, которая двойным образом идейно подготовила возникновение христианства. Положительно она дала новой религии готовые идеи, основные моменты ее мировоззрения. Укажем на учение Платона—на его идею добра, как на источник трансцендентного христианского бога, или на учение того же Платона о существовании души до и после ее воплощения в теле человека, как на источник христианского представления о человеческой душе. Укажем на воззрение стоиков, на их понятие «логоса», как на прототип «логоса» у христиан, затем, на учение стоиков о добродетели и т. д. Отрицательная подготовка возникновения христианства заключается в том, что прежняя философия, в лице Эпикура, Лукреция, скептиков своей критикой старых богов язычества—подорвала веру в этих богов, способствуя этим возникновению христианства не в меньшей мере, чем Платон и стоики.

Что касается вопроса о синкретизме христианства, то об этом го-

ворот включенные в состав его идей принципы, заимствованные из различных мировоззрений. Иудейский мессия, Иегова-единобожие, персидская эсхатология, египетская магия.— все это так или иначе отразилось в христианском учении, повлияло на него. Не случайно Ф. Энгельс назвал еврейского философа Филона Александрийского «подлинным отцом христианства», а римского стоика Сенеку его «дядей», и не случайно, что именно Александрия—центр столкновения и слияния идей Востока и Запада, стала колыбелью христианства.

Христианство не только отвечало бытовавшим в самых широких массах общества мыслям и чаяниям, но оно с самого начала выступало как интернациональная религия и этим самым выгодно отличалась от других религиозных систем, отличалось тем, что решительно выступало против национальных рамок и ограничений. Наряду с различными религиозными верованиями не имели возможности полного и свободного общения между собой. Христианство, как правильно замечает Ф. Энгельс, уничтожило эти преграды, мешавшие сближению и общению между христианами и язычниками, между персами и иудеями или между иудеями и римлянами. Христианство было провозглашено религией, единой для всех народов и племен, без различия национальных и расовых признаков. Эта сторона христианского учения не могла не способствовать как социально-политическому сплочению народов, так и расширению торговли и производства, содействовала в огромной мере распространению нового культа в широких кругах общества, содействовала к тому, что христианство стало религией широких масс, вне национальных ограничений и независимо от национальных отличий.

Эпоха возникновения и победы христианства была эпохой ожесточенных столкновений различных религиозных течений. Христианство, язычество, иудейский месенианизм, религия персидских магов (зороастризм), религия халдов, египтян, гностицизм Валентина и других, затем родственные с этими основными течениями многочисленные группировки и направления были между собой в противоречиях и вражде. «Весь Восток.— говорит Ф. Энгельс,— кишмя кишел такими основателями религий, среди которых господствовала, можно сказать, прямо дарвинова борьба за идейное существование».¹ В этом «естественном подборе», по отношению к

¹ Маркс-Энгельс, т. XV, стр. 610

существующим социальным условиям, христианство оказалось наилучшим приспособленным, и оно победило.

В то время как передовые борцы тогдашнего общества стремились реально освободить человечество от рабства, христианство предлагало человеку блаженство после его смерти, мифическое освобождение. В то время как пергамские повстанцы еще в начале II в. до н. э. объявили свободу рабам и предприняли организацию «государства солнца без рабов и равное для всех», в то время как уже давно возникли и овладели широкими массами идеи равенства—«все люди равны, даже и рабы» (Сенека), идеи, которые успели проникнуть даже в высшие слои общества,—христианство утверждало всего лишь равенство перед богом и этим самым отняло почву для борьбы за действительное равенство; последнее было перенесено из реальной действительности в мифическое царство неба.

Перед лицом классовой борьбы, раздиравшей античное общество, христианство сохраняло позицию полного безразличия, оставаясь в стороне от борьбы за переустройство существующего правопорядка, от борьбы за уничтожение рабовладельческого общества. Христианство с самого начала своего оформления провозглашало принцип: «отдавайте кесарево кесарю, а божье богу».¹ Христианство неустанно проповедывало: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от бога; существующие же власти от бога установлены. Посему противиться власти—противиться божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение—ибо начальник есть божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он божий слуга, отмститель в наказание делающему зло. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они божиим служителям, сим самым постоянно занятые. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь».²

Из этих слов явствует, что «социальные принципы христианства спрашивали античное рабство»;³ что в классовой борьбе хри-

¹ Лука, 20, 25.

² Павел, Послание к Римлянам, 13, 1—7.

³ К. Маркс, Соч., т. V, стр. 173.

стианство держало сторону рабовладельцев.—Призыв христиан: «Вы же, рабы, повинуйтесь своим господам, как образу бога», ярко доказывает, что переход от античной формации к более высокому, феодальному обществу был совершен вопреки христианству. Христианские идеи не способствовали обществу в продвижении его вперед; они задерживали, тормозили его развитие. Не только христианская философия, как таковая, но и практическая деятельность отцов христианской церкви были сугубо реакционны. Христианская церковная власть создала для себя огромную экономическую силу в виде крупных земельных владений, приобрела многочисленные права и привилегии и все больше и больше противопоставлялась широким массам; чуждалась их. После укрепления христианства, как государственной религии, оно начало гонение на приверженцев старой религии и стало уничтожать памятники прежней языческой культуры. Варварское разрушение и уничтожение языческих храмов, статуй и других памятников искусства, сожжение обширной библиотеки Серапеума, убийство видных языческих мыслителей, все это было делом рук святых отцов церкви, Феофила, Кирилла Александрийского и др. Они не только добились закрытия и разгрома академии в Афинах и в других местах империи, установили всюду жесточайший террор против свободомыслия, но и преследовали, ссылали и сжигали, по обязанности в среднем, передовых людей, мысли которых так или иначе отклонялись от официальной догматики церкви.

Христианство возникло, как идеология рабов и бедных слоев общества, но оно победило, как идеология господствующих классов. Христианство постепенно срасталось с господствующими слоями общества и в конце концов стало надежной опорой восточно-римских императоров. Такая эволюция была вполне возможна, ибо христианство возникло как путь к небесному освобождению, как религия упадка и отчаяния, покорности и политического безразличия, как религия, оправдывающая власть сильных мира сего, создаваемый ими правопорядок, в силу именно этого оно легко стало религией господствующих классов, верным оружием в их руках в деле порабощения широких масс.

Победившее христианство шаг за шагом вырабатывало церковную догматику и нормы практической морали. Философское обоснование христианства исходило из так называемой патристики,—

37801

 III
 11426
 PD

христианской теософии. Выдающиеся представители этого направления.— Тертуллиан, Ориген, Августин,— были хорошо знакомы с важнейшими течениями греческой философии и вообще с культурой эллинистического мира и в целях обоснования отдельных сторон христианского мировоззрения пытались использовать эту культуру, сделать ее орудием в борьбе с идейными врагами,— против язычества, гностицизма и различных, явно враждебных философских направлений.

Эти послеаристотелевские философские направления отражали распад былой греческой культуры. На место титанов мысли и великих основателей всеобъемлющих философских систем выступают их жалкие эпигоны. На место теоретико-познавательных проблем все больше выдвигаются вопросы этического характера, вопросы, так сказать, практической мудрости: вырабатываются различные системы нравственного поведения, освобождения и независимости человека от социальных уз. Философия после Аристотеля вплотную подходит к вопросам религии, делает их доминирующими и, в конце концов, сама она перерастает в теологию и мистику. Философия в период упадка Римской империи полностью отражала социальное бытие страны и настроения общества; она является показателем духа времени. Так, поздний стоицизм, проповедывавший жизнь согласно разуму, божественным мировым законам, логосу, находил, что добродетель является благом и блаженством для человека, суть которого сводится к полной апатии, к умерщвлению всякого рода аффектов, к полному безразличию к окружающему миру. По мнению этих стояков добродетель ведет к нравственной свободе индивида, делает его совершенным человеком. В то время очень популярная, эта этика полностью отвечала положению вещей и хорошо выражала настроения античного общества в период его упадка.

В социальном смысле примерно такой же характер носит философия младших пирронистов, этих представителей скептицизма— Секста Эмпирика и др., отрицавших возможность познания объективной действительности, утверждавших, что как чувственное восприятие, так и мыслительный процесс не в состоянии выявить истинное положение вещей, картину бытия: отсюда—воздержание от суждения (*ἐποχή*) и полное спокойствие духа (*ἀταραξία*).

Эти настроения не чужды даже философии Эпикура. Если

этика Эпикура освобождает человека от страха перед богами и смертью, то это, даже по замыслу самого автора, еще не является средством социального раскрепощения людей. Для этой цели Эпикур предлагает отказаться от участия в общественно-политической жизни и стремиться к созданию «счастья в своем уголке». Знаменитое его изречение „λάτρε βίωσις“ (живи в тени, незаметно) является показателем падения интереса к политической и государственной жизни,— явление, очень характерное по тому времени. „Λάτρε βίωσις“ есть принцип индивидуального обособления самодовольного существования, равнодушия ко всему окружающему. Такую же картину представляет и неопифагореизм Аполлония Тианского, Никомаха и их последователей. У этих мыслителей задача философии была всецело сведена к созданию новой религии, к почитанию единого бога, как чистого духа, создателя природы и человека. На примере неопифагорейцев можно проследить, как философия в период своего упадка превращается в богословие, впадает, как это случилось с философией Аполлония Тианского и с другими, в явный мистицизм и спиритуализм.

Таким образом, всем философским направлениям того времени присущи общие черты. Эти черты особенно рельефно были представлены в наиболее значительном для той эпохи синкретическом учении—в реакционном неоплатонизме в философии, отражавшем дух упадка и разложения римского общества. Обреченные на гибель искали утешения в философии, и наилучшим выражением этих качеств служил неоплатонизм.

Внешняя история неоплатонизма протекала параллельно с христианством. Оба эти идеологические течения продолжали существовать бок о бок до второй половины VI века, до тех пор, пока неоплатонизм не сошел с исторической сцены. Александрийская образованность стала колыбелью оформления как для мировоззрения основателей неоплатонизма, так и для видных идеологов христианства.

Из школы Аммония Саккаса, философа-грузчика, этого сперва христианина, а затем язычника, вышли фактический основатель школы неоплатонизма—Плотин и знаменитый христианский теолог—Ориген. Из среды неоплатоников особенно отличались комментаторы сочинений великих классиков античной философии, как и из

среды христианских философствующих богословов—памфлетисты и панегиристы.

В Александрии неоплатонизм пережил первый этап своего развития. Здесь, в середине III в. н. э. разрабатывается система философии Плотина, после чего в IV веке неоплатонизм проходит свою вторую стадию развития—в сирийской школе Ямвлиха, где разрабатывается теология политеизма. В V веке неоплатонизм подвергается своей дальнейшей систематизации в философии Прокла в Афинах. Философия Прокла была не последней стадией в развитии неоплатонизма, но последним отзвуком греческой философии, коном существования этой философии у себя на родине.

Внешним поводом, положившим конец этой афинской философской школе, был эдикт Юстиниана о закрытии Академии и языческих школ и конфискации их имущества в 529 году. Греческая философия, эта гордость человеческого духа, началась с семи мудрецов и кончилась, в угоду теократической Византии, изгнанием из Афин семи философов. Изгнанники—Дамасций, Симилиций, Преприан, Эввалис, Гермес, Диоген и Исидор из Газы—до 532 года пробыли в Персии у Хосрова Нуширвана и, только благодаря вмешательству этого последнего, они получили возможность вернуться на родину. Возобновить же былую философскую деятельность им больше никогда не удалось.

Конец деятельности неоплатоников и замирание философии вообще в Афинах и в некоторых других важных центрах эллинской культуры совпадали с развитием философии в ряде стран Переднего Востока. Появились неоплатонические философские школы, направления или отдельные представители в странах, сравнительно неотдаленных от основных центров древнего мира. Благодаря неоплатоникам, в частности их комментаторской деятельности, классическая греческая философия проникла вглубь Востока. Народы этих стран через неоплатоническую литературу познакомились с основными сочинениями великих творцов античной культуры. У этих народов в совершенно новых условиях продолжали светить лучи эллинистической философии. Здесь, вдали от своей родины, греческая философия еще продолжала существовать и оказывать сильное влияние на интеллектуальную жизнь этих народов, и с этой точки зрения эта философия, в лице неоплатоников, в этих новых местах играла определенную положительную роль. В результате проникно-

вения эллинской философии открылась новая страница в культурной жизни этих народов.

По вопросу о корнях неоплатонизма К. Маркс находит, что «стоики, эпикурейцы и скептики растворяются в неоплатониках, ибо философия этих последних есть не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля».¹ Среди источников неоплатонизма первое место занимает философия Платона, его концепция мира идей и чувственных вещей, его воззрения на бессмертные души, как и ряд других положений его философии; затем — философия Аристотеля, в частности его логика. В систему неоплатонизма вошли материалистические моменты из философии Эпикура и стоиков. Когда Гегель говорил, что «все прежние философские учения могли найти себе место в александрийской философии»,² то он имел в виду как раз философию неоплатонизма. Однако, синкретизм неоплатоников не ограничивался заимствованным положением из прежней греческой философии; неоплатонизм находился в равной мере под влиянием восточных мировоззрений. У неоплатоников эманация от бога (νοῦς-α) — свет и тьма, как аллегория, экстаз, как путь к созерцанию Единого, и ряд других вопросов теологии безусловно имеют восточное происхождение.

Определяющим положением спекулятивной философии неоплатонизма являлся принцип божественного откровения. Это было естественно в той мере, в какой само понятие истины заключало божественное начало. Перед таким содержанием истины принцип познания через разум, рационалистическое постижение бытия оказалось беспомощным; оно оказалось бессильным в деле искания истины и потому не могло больше ничего удовлетворить; в мышлении эпохи образовался тупик, из которого требовалось найти выход. Признавался неудовлетворительным также принцип чувственного восприятия стоиков или эпикурейцев, ибо принцип этот также не раскрывал сущности природы и сверхчувственного мира. Единственным принципом, на который познание могло опираться, было божественное откровение, откровение истины через бога. Такой принцип одинаково был присущ как неоплатонизму, так и христианству, философия которых в одинаковой мере имела своей конечной

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 122.

² Гегель, т. XI, стр. 34.

целью спасение человека. Запросом времени было указать путь к спасению человека; религия и философия, каждая в отдельности, брались за разрешение этой задачи.

Неоплатонизм с этой целью построил целую умоизмерительную систему, трактующую об отпадении и возвышении, гибели и спасении человеческой души. Начало есть Единое—бог, как абсолютное единство—*τὸ ἕν*, как первоначало—*τὸ πρῶτον*, оно есть первая энергия—*πρῶτη δύναμις*, оно обладает спонтаннейшей, себе присущей деятельностью, выражающейся в творении всего сущего. Благодаря излучению Единого из самого себя—эманации, душа, вечно переполненная, изливаясь, переходит также вечно через ряд ступеней от высших к низшим, от совершенного к менее совершенному; отпадая от Единого, она доходит до материи или *οὐκ ἔν*, до первого зла (*πρῶτον κακός*). Душа в материальном субстрате все равно, что душа в темнице (в платоновском понимании), и потому она стремится к скорейшему освобождению и обратному возвышению к изначальному Единому, слиянию с богом. Отпадение и возвышение души—это один и тот же путь, один и те же ступени лестницы. Душа, как мыслящее, разумное сущее, интуитивна, путем экстаза созерцает и пытается постичь самого себя, свою божественную природу. Бывает, что путем абсолютного уединения душа освобождается от материальных оков и на один миг непосредственно соприкасается и сливается с первосуществом, с божеством. Говорят, что Плотин перед смертью воскликнул: «я стремлюсь освободить пребывающее во мне божество».

Абсолютно совершенное Единое есть бог—первосущество; оно в неоплатонической теологии представляется как трансцендентный бог, который имеет даже конкретный характер, в силу чего становится возможным постичь его и его откровения. Множество богов у неоплатоников далеко не опровергает монистического характера их теологии; у них политеизм решительно подчиняется монотеизму. Это объясняется тем, что на основе причинной связи низшие ступени отпадающего духа обуславливаются высшими и все ступени, как единая непрерывно-последовательная цепь, в конечном счете—Единым. Излучение Единого, которое имеет место от избытка и переполнения, совершенно не изменяет его сущности, ни в малейшей степени не отражается на полноте первоначала, Единого. Такая философия религии должна была привести к соответ-

ствующему религиозному представлению, к новому культу. Метафизика неоплатоников приводила к их попытке реформировать языческую религию. В частности, сирийская школа неоплатонизма, — Ямвлих и др., — при поддержке императора Юлиана Отступника сделала такую попытку подвергнуть основательной реформе языческую религию, подвергнуть новой трактовке и систематизации мифологию античного мира. Но от этой попытки — создать новую религию на базе умирающего язычества — ровно ничего не вышло. Ямвлих и другие прибавили к существующей мифологии еще больше мистики и спиритуализма, чертовщины, ангелов и демонов.

Отдельные школы и группы неоплатонизма, конечно, имели между собой различия, но суть их учения была одна и та же. Философия неоплатоников является реакционным синкретизмом, возникшим в силу определенных социально-политических условий периода упадка Римской империи, в силу столкновения двух миров — Востока и Запада. Реакционным — в том смысле, что, будучи учением переживавших свой упадок образованных кругов высшего общества, философия неоплатонизма была совершенно чужда классовой борьбе; равнодушно относясь ко всему окружающему, к борьбе за изменение существующего положения вещей. О таком равнодушии говорит то положение этой философии, согласно которому смерть есть благо, жизнь — ничто, — важно только внутреннее, духовное совершенствование. Синкретизмом — в том смысле, что в тяжелых условиях самозащиты, когда античная философия веячески стремилась спасти себя от разгрома со стороны христианства и враждебных ей культов и воззрений Востока и Запада, неоплатонизм, этот ее последний отзвук, выдвигал и отставал в ней все, что еще способно было жить и служить оружием для борьбы. В этом стремлении неоплатонизм был достаточно безразличен к тому, в каком внутреннем противоречии находятся между собою отдельные, им отставаемые положения. В богатом арсенале греческой философии имелись самые различные роды такого оружия, которые могли быть использованы в борьбе против различных врагов. При этом, все же неоплатонизм не опускался до бульгарного эклектизма, не обижался, — говоря словами Гегеля, — «в нечто, похожее на платье, сшитое из разноцветных кусков материи».

Однако, попытка спасти то, что пережило себя исторически, сохранить философию античного общества в эпоху его разложения и

вызревания в его недрах новой и более высокой общественной формации (феодализма),—такая попытка была не только исторически реакционна, но и практически безнадежна, и потому философия неоплатонизма в конце концов должна была оказаться разгромленной.

Хотя философия неоплатоников потеряла поражение, все же для самих победителей она не погибла бесследно. В отношении заимствования теоретических положений из философии неоплатонизма христианство занимает первое место; оно им питалось, обогащая свою теософию. Это объясняется тем, что было много общего между этими двумя враждующими идеологическими течениями и в смысле породившей их эпохи, общих для них социальных условий и в смысле стоявших перед ними задач, в силу чего, представители этих течений взаимно перекликались не только в вопросах, касавшихся метафизических заоблачных высот, но и на почве житейских норм поведения. Вследствие этого происходило то, что часто их представители перекочевывали из одного лагеря в другой.

Таким образом мировая империя Рима исторически оказалась в безвыходном положении; рабовладельческое общество в целом находилось в состоянии кризиса и застоя. Однако, господствующая олигархия еще имела силы и средства для того, чтобы растоптать и раздавить какую бы то ни было попытку, направленную к изменению существующего положения вещей, и это обстоятельство еще больше обостряло состояние кризиса. Поражение в социальной и национальной борьбе приводило большинство людей к упадку духа, к мифу о потустороннем освобождении и к реакционной философии неоплатонизма. С этой точки зрения нас и интересуют основные идеологические течения того времени: неоплатонизм в философии и христианство в религии.

Таким был великий западный сосед Армении—Римский мир и мир его идей.

Сасанидская Персия—восточный сосед Армении, образовалась в конце первой четверти III века. Значение победы Арташира I, этого основателя новой династии, далеко не ограничивалось рамками самой Персии. Эта победа имела большое значение и для истории других народов Ближнего Востока. Образование новой Персии было вызвано необходимостью борьбы за восстановление ее былого величия, ее положения, как мировой державы, против непрерывных

домогательств и притеснений со стороны Рима, его посягательства на ее жизненные интересы. И потому основную линию борьбы Сасанидов с Римом нужно в целом рассматривать как оборону Персии, как ее стремление сохранить свою целостность. К выполнению этой основной задачи и были призваны Сасаниды, их династия—на протяжении целых четырех веков. Победа Сасанидов внутри страны была победой активного, воиствующего, сугубо национального начала над дряхлеющим управлением парфянских Аршакидов. Сасаниды мощной рукой объединили все области Персии, раздавили непокорных вассалов и организовали мощную власть централизованного государства, абсолютизм азиатского типа. В деле государственного строительства Сасаниды отчасти стали примером даже для Римской империи. Персия в тот период считалась образцом государственного благоустройства: по организации податной системы, контроля и связи центра с отдельными провинциями и по ряду других сторон государственного управления Персия была организована несравненно лучше, чем любое другое государство того времени.

Показателем роста общественных отношений Персии того времени может стать революционно-народное движение, связанное с именем Маздака, в период царствования шаха Кавада I (491—531). Только на известной и высокой стадии развития общества классовые отношения могли быть настолько обострены, чтобы поставить в порядок дня требование равенства всех перед властью, отмены частной собственности на всякое имущество. Противоречия социальных слоев дошли до того, что развернулась массовая борьба за уничтожение частной собственности, как причины всех зол, за установление нового общественного строя.

Сасанидская Персия имела еще другое преимущество: она сумела использовать учение Зороастра, сделав его государственной религией. Сасанидам удалось превратить зороастризм, после коренной его переработки, в оружие национальной консолидации, сделать из него средство борьбы против религиозно-политических влияний, шедших с Запада, против христианства в первую очередь, а затем и против влияния восточного буддизма. Знаменитое изречение Арташира I: «престол—опора религии и религия—опора престола»—стало руководящим принципом для всех Сасанидов. Они, в частности Шапур II, не только возродили культ Зороастра, собрали уцелевшие фрагменты Авесты, подвергли их канонической редак-

ции, создали духовенство—магов, придав последнему большой общественно-политический вес, но и старались огнем и мечом распространить эту свою религию в прилегающих к Персии странах. Сасаниды в своих экспансиях всегда выставляли на первый план интересы своей религии, и почти все их войны носили религиозно-политический характер, во всяком случае проводились преимущественно по религиозным мотивам.

Религиозно-политическая экспансия Сасанидской Персии проводилась, главным образом, по отношению к Армении, Месопотамии и Сирии. На этой же почве Персия постоянно сталкивалась с Римом и вела с ним войны, протекавшие с переменным успехом. Основная задача Персии заключалась в том, чтобы не дать Риму укрепиться в Месопотамии и в Армении, а Рим, наоборот, задавался целью не допустить, чтобы Персия обособилась в этих, для него базисных, странах. В результате указанные страны стали ареной жесточайших схваток между Сасанидской Персией и Восточно-Римской империей.

Армения в одинаковой мере была плацдармом для завоевателей как с востока, так и с запада, и потому в древности нередко играла исключительно важную роль. Армения наряду с Месопотамией служила как бы воротами для выхода на арену более широких завоеваний. Как буферное государство между Персией и Римской империей, Армения стала подлинным яблоком раздора между этими двумя могущественными своими соседями. И это понятно. Армянское нагорье со стороны Рима стратегически господствовало над всей западной частью Персии, а со стороны Персии оно было единственным выходом к Черному морю и его восточному побережью. Политика Персии, как и Восточно-Римской империи, в отношении Армении исходила из стратегического положения этой страны, делавшего ее важным звеном для успешного решения жизненных вопросов обоих государств. Бывали случаи, когда враждовавшие стороны договаривались относительно устранения «яблока раздора» путем раздела страны между собой. Однако, такой раздел Армении между Персией и Империей, имевший место в 387 году, не привел к прекращению вражды между ними: Армения продолжала оставаться «предметом соперничества и кровавых споров» (Шапух II). После раздела Армении в византийской ее части начинает еще более усиливаться политика ассимиляции Армении, политика ее

полного поглощения. Реформы Юстиниана, в частности его положение 526 года, были направлены к тому, чтобы превратить Армению в простую провинцию империи. Сам Юстиниан говорил, что «армяне во всем должны следовать римским законам, и Армения ничем не должна отличаться от империи». Таков смысл созданных Юстинианом административных порядков в имперской части Армении, изменений основ внутреннего уклада страны, попыток ликвидации института нахарарства, наследственных прав последнего и т. д. Политика ассимиляции Армении не была чужда и Персии, проводившая ее как мирным, так и насильственным путем. Именно Персия в конце концов добилась упразднения армянского царства в восточной части Армении. Всеми средствами, вплоть до вооруженного вмешательства, она старалась внедрить в Армению религию маздеизма, персидский язык и воспитание. Обе стороны—Персия и Империя—в одинаковой мере привлекали на свою сторону видных политических деятелей Армении, оказывали на них воздействие и через них выполняли определенные задачи по укреплению своих позиций в Армении. Система заложников веков была усвоена как Персией, так и Византией. Часто бывало, что заложники становились непреодолимой преградой в действиях армянского двора, либо того или иного нахарара.

Соперничество Персии и Византии по отношению к Армении выражалось также на религиозно-идеологическом поприще. Христианство в Армении подвергалось преследованию со стороны Персии. Жесточайшие схватки и кровавая борьба на этой почве вылились в форму религиозных войн, составивших целую эпоху. Но когда христианство в Армении решительно отмежевалось от вселенской церкви и когда Армения вместе с другими восточными христианскими странами образовала так называемый монофизитский лагерь, отношение Персии изменилось: преследование христианства, в восточной его интерпретации ставшего в оппозицию к Западу, прекратилось. Передко бывало, что гонимые в Византии язычники, философы, несторианцы и пр. находили себе пристанище в Персии. Это объясняется тем, что христианство в Армении и в других странах, некогда являвшееся проводником византийского влияния, впоследствии стало выразителем антивизантийских тенденций и идеологией освобождения восточных народов от Византии. Бывало и так, что Персия стремилась искоренить

христианство в Армении, тогда как Византия, наоборот, поддерживала Армению в борьбе ее против религиозных посягательств Персии.

Состояние Армении и ее борьба за свою самостоятельность и самобытность своей культуры определялись тем буферным положением, которое она ходом истории заняла между двумя великими державами древности.

Римская империя в IV—VI в.в. находилась в стадии перехода от древнего к средневековому периоду своего развития, от рабовладельческого к феодальному порядку. Понятно, что не вся империя в целом была на этом уровне развития; она являла большую пестроту в разнородных, искусственно объединенных, своих частях в смысле как этнического состава, так и ступеней развития общественных отношений. Несмотря на эти различия, все же страны, бывшие в сфере влияния восточной части империи—Византии, в целом находились в состоянии перехода от древнего к средневековому периоду развития. Что касается Армении, то она, наряду с некоторыми другими соседними странами и странами, находившимися в сфере влияния Империи, к указанному периоду имела уже оформленный феодальный строй, феодальную систему общественных отношений.

Основу феодального правопорядка в Армении составляло крупное землевладение. Характерные для этого правопорядка атрибуты—лестница вассальной иерархии, политическая власть феодала-нахарара в пределах его владений, зависимое отношение вассала к сюзерену и т. д.—были в Армении в полном расцвете. К своеобразию армянской истории нужно отнести тот факт, что период феодализма в этой стране длился слишком долго, что большая часть ее истории падает именно на этот период. Такое положение объясняется тем, что постоянные нашествия и войны, сопровождавшиеся страшными опустошениями страны, не давали ей возможности перестраивать экономику и двигать общественные отношения на более высокую ступень развития, к более высокому типу производства.

По образу светского феодализма была создана в Армении и церковная система феодализма. «Национализация церкви,— пишет проф. Н. Адоиц,— состояла в нахараризации или феодализации ее: так как политический режим в Армении носил феодальный харак-

тер, и власть была распределена между многими княжескими домами, то и церковная власть, естественно, должна была сформироваться с действующей средой и вылиться в готовые формы». ¹ Армянская церковь со своими огромными земельными владениями, со своими правами и привилегиями и той ролью, какую она играла в политической жизни страны, представляла собою государство в государстве. Такое положение вещей вполне соответствовало феодальной форме развития общественных отношений. Не только церкви, но и отдельные нахарары по своему политическому значению представляли собою государство в государстве. Это будет вполне понятно, если учесть то обстоятельство, что армянским аршакидам так и не удалось создать у себя крепкую централизованную власть, как это было в Сасанидской Персии или в византийском государстве.

Светские и духовные феодалы составляли в древней Армении господствующий и эксплуатирующий класс, а основную массу производителей, подвергавшихся эксплуатации, составляли так называемые «шиваканы», зависимые от господ крестьяне. Из остальных социальных слоев известную роль играла торговая прослойка из горожан. Экономика страны была основана преимущественно на принципе натурального хозяйства; однако, благодаря транзитной торговле, в экономике страны приобрели известное значение такие города, как Артанат и Двина, а также и другие важные пункты, находившиеся на путях международного обмена. О таком торговом обмене, в частности о торговле Двина, упоминается у Прокопия Кесарийского: «Из Индии, из соседней Иверии, и почти от всех народов, подвластных персам и даже римлянам, привозят туда товары, которыми они торгуют». ² Расцвет торговой жизни в Армении продолжался до тех пор, пока не была опустошена страна сперва длительной войной между Персией и Византией, а затем нашествием на страну арабских полчищ. В этой международной торговле принимали деятельное участие, разумеется, армяне-горожане. В горо-

¹ Н. Адоиц, Армения в эпоху Юстиниана, с. 361. С. Петербург, 1908 г.

² „Ἐκ τῆς γῆς Ἰνδῶν καὶ τῶν πλησιοχώρων Ἰβήρων πάντων τε ὡς εἰπεῖν τῶν ἐν Πέρσῃσι ἐθνῶν καὶ Ῥωμαίων τινῶν τὰ φορτία ἐσχομιζόμενοι ἐνταῦθα ἀλλήλοις ἐμπορεύονται“. (Procopius ex recensione G. Dindorfii, Bonnae, 1833. De bello persico, II, 25).

дах, кроме того, процветало производство ремесленного труда, которое обслуживало прежде всего привилегированную часть общества. Городское производство находилось, главным образом, в руках переселенцев из Сирии и Каппадокии, образованных ту городскую трудовую прослойку, которая своим высоким мастерством заметно отличалась от других местных работников ручного труда.

Главная задача внутренней политики армянских арнакидов заключалась в том, чтоб урезать политические права отдельных нахараров, подчинить их себе и создать централизованную сильную власть, способную противостоять своим сильным соседям. Вся политика Аршака II, как и его сына Папа, была направлена к осуществлению этой задачи. На этой почве происходили восстания, мятежи нахараров, открытый переход некоторых из них на сторону внешнего врага, убийства сторонников этой политики и т. д. Нужно отметить, что от преследований царя Папа, этого самого яростного поборника абсолютизма в Армении, не была ограждена и церковь с ее владениями, в том числе и потомки Григория Просветителя. Общеизвестна борьба между Папом и католикосом Нерсесом, приведшая, как некоторые утверждают, к отравлению этого последнего. Именно Пап, как сообщает Фауст Византийский, отобрал значительную часть принадлежавшей церкви земли, отданной ей еще Тпрдатом Великим «на предмет обслуживания духовенства» (Агафангел). Пап всячески старался удержать в рамках пользовавшуюся слишком уж большою популярностью армянскую церковь; только этим можно объяснить упразднение Папом разных благотворительных учреждений, созданных церковью при католикосе Нерсесе. Что Аршакидам в конечном счете не удалось создать централизованную сильную власть, это не их вина; дело в том, что не столько Арнакиды и даже не столько сама Армения в целом творили свою судьбу, сколько ее могущественные соседи—Персия и Византия. Обстоятельство это и обуславливало ограниченные возможности Армении в сфере и внутренней и внешней ее политики.

К усилению Аршакидов, к созданию сильной власти в Армении враждебно относились, кроме армянских нахараров, также Сасаниды и византийские императоры. И это понятно. Если император, обращаясь к персидскому шаху, говорит, что «до тех пор, пока они (армяне) будут находиться в своей стране, нам невозможен покой»; и предлагает: «Я соберу своих (армян из византийской части Ар-

мени. В Ч.) и пошло во Фракию, а вы соберите своих (армии персидской части Армении. В Ч.) и прикажите увести их на Восток»,¹ то ясно, что обе стороны должны были мешать государственному усилению Армении, растущей ее силе и могуществу.

Когда была упразднена и династия Аршакидов (429 г.) и армянское царство, по словам Египце, «досталось нахарарам», то вражда правителей Персии и Византии в свою очередь перешла на последних, имея своей целью ослабление и уничтожение их, как политической силы армянской страны. Несомненно, что усиление армянских нахараров означало усиление Армении в целом. Кроме того, персидские цари и византийские императоры в своих владениях в качестве абсолютных правителей пользовались неограниченными правами, осуществляя самодержавную власть; естественно, что они не могли терпеть даже подобие самостоятельности подвластных им армянских нахараров. Византийские императоры, в частности Юстиниан, боролись против усиления армянских нахараров. Чтобы сокрушить самый институт нахарарской власти, они специальными повелениями упразднили порядок наследования этой власти: это был очень чувствительный удар. Если вспомнить к тому же политику ассимиляции, проводившуюся Византией по отношению к Армении, то станет понятным, почему в византийской части Армении нахарарство было уничтожено сравнительно быстро. Сложнее было положение в персидской части Армении. Здесь в общей феодально-политической системе на первое место выступала церковь, которая, в период примиренческой политики Мездигерта I, значительно усилилась и оказывала решающее влияние на политическую жизнь страны. Сасанидская Персия боролась против армянской церкви по двум причинам. Во-первых, она не хотела на такой важной окраине своего государства, на армянском плацдарме, разделять с армянской церковью или с нахарарами свою политическую власть. Во-вторых, в лице армянской церкви она не могла не видеть проводника западного влияния. Этому не противоречило то, что между армянской и вселенской церковью имелось коренное расхождение, ибо все же армянская церковь с Западом была связана больше, чем с Востоком. Таким образом, войны, которые вела Персия против Армении, в частности и те, ко-

¹ Պատմութիւն Սեբեոսի հայկոստանի և Հերակլն, էջ 73, ԹԻՓԼԻՍ.

торые обрели религиозную форму, носили характер борьбы против усвоения политической роль армянского нахарарства и церкви.

Отношение Армении к своим великим соседям в различное время определялось различно. До победы Сасанидов над Парфиями на востоке Армения была в самых тесных отношениях с Персией. Связи Армении со своим восточным соседом складывались веками; много общего было между этими двумя странами по части государственного строительства, культуры, быта и т. д. Но как только на исторической арене на смену Аршакидской династии появились Сасаниды и свергли власть Парфян,—резко ухудшились отношения Персии с Арменией. Сасаниды не могли терпеть существование в Армении ветви Аршакидской династии, а армяцкие Аршакиды не могли примириться с фактом свержения Парфян в Персии. С другой стороны христианство все больше и больше проникло в Армению, распространялось вглубь и вширь, и это происходило на путях, по которым совершилось продвижение Сасанидов на запад. Победа на восточной окраине христианства, этого идеологического оружия Запада, ставила бы на карту вопрос о существовании зороастровской Персии вообще. Наличие такого противоречия между двумя странами определило резко выраженную антиперсидскую политику армянских Аршакидов, их ориентацию на Запад. Такая ориентация была и у представителей дома Григория Просветителя, иерархов армянской церкви, у князей Мамиконянов и у многих других нахараров. Среди последних были сторонники и восточной ориентации, продолжатели традиционной политики; сюда относились преимущественно те, которые территориально были близки к Персии, экономически больше были связаны с ней, имели противоречивые интересы с Аршакидами и т. д.

Таким образом в политической жизни древней Армении постепенно оформились два течения, две партии: западной и восточной ориентаций.

Но как понять эту политику ориентации, в чем заключается ее суть? Конечно, под ориентацией двух партий не подразумевается подчинение интересов Армении интересам соответствующей по ориентации соседней державы или отождествление этих интересов. Под ориентацией нужно понимать стремление тех или иных групп армянских нахараров использовать чужие силы и средства для разрешения собственных задач, при учетывании того обстоятельства,

что интересы и стремления двух стран на данном отрезке времени могут совпадать. Аршакиды вообще имели западную ориентацию, но часто, смотря по складывавшимся обстоятельствам, пытались договориваться и с Персией вопреки интересам Византии. Очень ярким фактом является пример того же самого Пана, который за такую политику был убит наемниками Византии. Совершенно ясно, что буферное положение Армении заставляло ее политических деятелей опираться то на восточную державу, то на западную, смотря по тому, как складывалась политическая ситуация. Но общая тенденция армянского народа в целом и его политических деятелей велась к борьбе за самостоятельность армянского народа, за отстаивание национальных интересов. Эта борьба проводилась и в политике, и в религии, и в культурном строительстве и во всех отраслях деятельности, и не раз сравнительно маленькая, слабосильная Армения организовывала отчаянное, поистине героическое сопротивление иноземным—восточным или западным—поработителям, и не раз она прогоняла из своей родной земли захватчиков-завоевателей и с востока и с запада.

Западное влияние проникало в Армению по двум направлениям: с юга, из Сирии—Александрии и с запада—из Афин—Константинополя. Эти два направления далеко не ограничивались географическими понятиями; из них каждое имело свои характерные политические особенности. Сирийско-Александрийское направление знаменательно тем, что оно выражало существовавшие противоречия между побежденными народами Востока и победителями Запада. Сирия и Александрия являлись важнейшими центрами борьбы поработенных народов против Империи, и это обстоятельство наложило свой отпечаток на все проявления духовного мира этих окраин имперских владений. Здесь христианство не так срацивалось с государственным аппаратом, как в центре Империи, да и само христианство здесь, на востоке Империи, показывало себя совсем не так, как на Западе; достаточно вспомнить сирийскую несторианскую церковь, монофизитство и другие течения на Востоке. Наконец, эллинистическая культура в Сирии и в особенности в Александрии пустила более глубокие корни и имела больше традиций, чем в Византии. Что касается до Афин, то этот город давным давно потерял свое интеллектуальное значение в жизни Восточной Римской империи.

Эти два направления проникли в Армению по-разному и оказали различное воздействие на внутреннюю жизнь страны.

Одни представители армянской культуры на религиозном, философском или на другом поприще носили на себе влияние и воздействие культуры Сирии—Александрии, другие—Византии. Одни представляли интересы одной определенной политической группы, другие—другой.

Идеологическим течением огромной важности, проникшим в Армению с запада, было христианство.

Христианство проникло в Армению сперва через Сирию и под влиянием сирийцев. Полусирийский-полуармянский город Эдесса, находившийся на армяно-сирийской границе, как важнейший центр христианства, играл в деле распространения этой новой религии в Армении очень большую роль. Еще со второй половины II века эдесские христианские деятели начали систематические проповеди в Армении. Сирийцы не только давали Армении христианских церковных деятелей и проповедников, но и не раз занимали патриарший престол армянской церкви. В первое время в армянских церквях даже богослужение совершалось на сирийском языке, и когда был изобретен армянский национальный алфавит, то первый перевод Библии был сделан с сирийского языка. Таким образом, христианство проникло в Армению с юга, и основателями армянской церкви были сирийцы.

Второй путь проникновения христианства в Армению был с запада через Каппадокию и ее центр Кесарию. Со стороны запада христианство стало распространяться в Армении позднее, но по своему значению и по силе борьбы с армянским язычеством оно превосходило то движение, которое шло из Сирии. Григорий Просветитель, организатор победы христианства в Армении, обративший в христианство царский двор и важнейшие центры страны, был выходцем из Каппадокии и очень тесно был связан с греческим миром. Благодаря стараниям Григория Просветителя церковное богослужение постепенно переходит на греческий язык; вместо церковных деятелей-приверженцев Сирии, главные посты начинают занимать сторонники Григория Просветителя, грекофилы; заново переводится Библия, на сей раз—с греческого языка. Все это, понятно, совершается не мирным путем, а путем ожесточенной борьбы между отдельными группами и партиями, а также при вмешательстве Персии и Ви-

запуги, которые кровно были заинтересованы в исходе этой борьбы. Персия, понятно, должна была поддерживать приверженцев Сирии, но существу антивизантийцев, а Империя—грекофилов.

Принятие христианства нужно рассматривать как очень крупное историческое событие в жизни армянского народа. Христианство стало для него важнейшим оружием борьбы за национальное самосохранение. Армения сознавала, что Персия—с одной стороны, а Империя—с другой—пытаются поглотить, ассимилировать ее. Армянское государство в конце III века было настолько ослаблено, что сопротивление этим своим могущественным соседям все больше становилось для него делом безнадежным. Армянская языческая религия, не имевшая национального облика и характера, не была в состоянии защищать армянский народ против опасности поглощения и стать фактором консолидации национальных сил в борьбе за самосохранение. Такую роль могла играть только новая религия в лице христианства. И поэтому руководители Армении, Ариакиды—в первую очередь, в целях национальной консолидации и борьбы за национальную самостоятельность пытались использовать христианство точно так, как Сасаниды использовали зороастризм.

Дата обращения в христианство армянского государства приводится отцом армянской историографии Моисеем Хоренским, согласно которому, царь Тиридат принял христианство «в третьем году царствования Диоклетiana».¹ то есть в 286 году,² следовательно, задолго до того, как на Западе имело место обращение в христианство римского двора и императора Константина Великого (323(5)) и даже задолго до того, как в Империи была провозглашена свобода христианского вероисповедания по Миланскому эдикту в 313 году. Известно, что в 318 году этот эдикт был отменен и христианство вновь стало подвергаться преследованию. Об утверждении христианства в Армении в качестве государственной религии кроме М. Хоренского свидетельствуют еще историки обращения

¹ Моисей Хоренский, История Армении, II, 82. Москва, 1893.

² Акад. Ст. Малхасян иначе объясняет хронику Моисея Хоренского; мы приводим только его заключение: „Христианство по хронологическим подсчетам, основанным на сообщении Моисея Хоренского, в Армении, как государственная религия, было принято в 279 году христианского летоисчисления“. См. «Իջմամբի» № 1, 1944.

армян, автор V века Агафангел и историк VII века Зеноб Глак. Наконец, как сообщает в известной своей церковной истории Евсевий,⁷ христианская Армения уже в 311 году вела упорную религиозную войну с языческим Римом, с Максимилианом Даяном. Все это приводит к мысли о том, что с принятием христианства Армения резко отмежевалась от Персии с ее маздеизмом и от Римской империи, где все еще властвовали императоры-язычники, и все еще преследовалось христианство. Об этом же свидетельствуют вооруженные столкновения, вылившиеся в форму религиозных войн с Персией. Религиозные войны христианской Армении привели ее на путь самосознания и отстаивания национального самоопределения. С этой точки зрения становится понятным, почему христианство в Армении, в отличие от западных стран, распространилось не снизу, а сверху, со стороны правящего слоя; христианство было принято сперва царским двором и нахарарами, а затем, при поддержке и под нажимом государственной власти, и населением. В Армении христианские общины, как массовое явление, конечно, существовали и до принятия христианства армянским государством, но все же без нажима со стороны государства обращение в христианство армянского народа в целом в тот период было бы невозможно. Об этом свидетельствуют Агафангел и другие источники. Чтобы иметь представление о живучести армянского язычества, укажем на бесспорный факт его существования в Армении еще в первой половине V века, и на то, что Месропу Маштоцу, творцу армянского алфавита, пришлось применить силу для того, чтобы подавить и изгнать язычество из Сюнии и из других областей Армении.

Таким образом, руководители страны скоро поняли возможность использования христианства, как оружия в борьбе за национальную независимость, и последующая история доказала, насколько они в этом отношении были правы. В этом суть, важность и прогрессивность христианства в Армении, его огромное историческое значение. Если христианство на Западе, как мы видели, было течением реакционным, то в Армении и в ряде других стран Востока оно со своими социально-политическими и культурными последствиями сыграло в высшей степени прогрессивную роль.

⁷ *Եւսեբիոսի Չեոսրացւոյ Պատմութիւն Կղերկերոյ յԳերաշ Վաստրայնի ի Կայ. Էջ 688—689 Վիեննայ, 1877* (Евсевий, История церкви, перевод с сирийского, стр. 688—689, Венеция, 1877 г.).

Принятие христианства в Армении явилось предпосылкой к созданию в самом начале V века армянской национальной письменности.

После принятия христианства борьба против попыток порабощения со стороны Востока и Запада приняла более широкие размеры и различные формы. В период V—VII веков особенно обостряются вопросы идеологической борьбы против учения Зороастра, идущего с Востока, и против учения халкедонитов, идущего с Запада.

Сасанидская Персия в своих экспансиях огнем и мечом распространяла в прилегающих к Персии странах учение Зороастра,¹ против которого выступили представители христианской философии в Армении—Езник Кохнаци и Египис. Христианские теологи на Арташатском соборе в 449 году не могли примириться с положением, когда в основу всего существующего кладется не одно начало, а два. «Бог,— читаем мы в «История» Египис,— не заключает в себе, как ваш, двух начал, одного доброго, другого злого; он всегда един и всегда благ». Хотя в учении персидских магов, кроме существования двух начал, Ормизда и Аримана, фигурирует их прародитель Зрван, все же ни Египис, ни Езник не находят в Зрване монистической основы учения Зороастра, поскольку после появления доброго и злого начал этот Зрван снимается с арены борьбы и действия и как субстанциальный фактор бытия устраняется. Зрван не обладает каким-либо признаком всеобщности или всеузости;

¹ Основы этого учения армянские источники излагают в следующем виде: «Говорят (сторонники маздеизма. В. Ч.), что прежде, нежели существовало что-нибудь, был Зрван. В продолжение тысячи лет приносил (Зрван) жертвы, чтобы родился сын, по имени Ормизд, который создал бы небо и землю и все, в них находящееся; после тысячетного жертвоприношения начал Зрван размышлять и сомневаться, будет ли польза от его жертвоприношений? В то время как он думал так, Ормизд и Ариман были зачаты во чреве своей матери: Ормизд—от жертвоприношений, а Ариман—от сомнения. Узнав это, Зрван сказал: два сына—во чреве, и тот, который первым предстанет предо мной, того я сделаю царем. Ормизд, узнав помыслы отца, открыл их Ариману, который, проколов чрево и предстал перед отцом; увидев его, Зрван сказал, что его сын должен быть благовоен и светозарен, а между тем тот был мрачен и зловоен; когда же в свое время родился Ормизд светозарный и благовоенный и предстал перед отцом, Зрван благословил его и в нем признал своего сына: но чтобы не

больше того, он, как конкретно-конечное существо, зависит от более совершенного существа, «во славу которого он тысячу лет жертву приносил». Зриван, в учении магов, выступает, как источник противоположных принципов: Ормизда—результата его веры и Аримана—сомнения. Армянская христианская философия, в лице Егише и Езника, противопоставляет этому дуализму монистическое воззрение христианской теологии.¹

Борьба Армении с Византией протекала также в религиозной форме. Характерная особенность этой борьбы заключалась в том, что она протекала в лагере самого христианства, в рамках одной религии; и что вместе с Арменией в этой же форме против Византии выступал ряд восточных поработенных стран—Сирия, Египет и другие, образуя единый лагерь монофизитов против диофизитов, этих несомненных выразителей социально-политических тенденций Византии.

Религиозная форма противоречий между восточными и западными провинциями Империи выражалась в спорах вокруг основных христианских догматов. Эти споры—распри не раз перерастали в открытую, временами даже вооруженную борьбу между двумя противоположными лагерями. Эти споры приняли чрезвычайно острый характер в V веке вокруг Эфесского (431 г.) и Халкедонского (451 г.) соборов. Предметом споров был вопрос о понимании человеческой и божественной природы Иисуса. Представители восточных стран

нарушить своей клятвы, он Ариману даровал царство на девять тысяч лет. После этого Ормизд и Ариман начали созидать, и все, что создавал Ормизд, было добрым и правильным, и все, что создавал Ариман, было злым и неправильным» (см. Егише, История Вардана, Рус. пер., с. 40—43: *Եզնիկի Կողմանցի, Եկեղեցիականաց, գիրք II, գլուխ I*. Езник, «Опровержение сект», кн. II, гл. 1). Из приведенного вытекает, что основным и доминирующим принципом этого учения является признание бытия добра и зла, как двух взаимно враждебных субстанциальных начал. Это есть основной стержень мировоззрения Зороастра; вся его система базируется на этом дуализме; Ормизд, как олицетворение света—добра, и Ариман—тьмы—зла. Тем самым зло возводится здесь в ранг самодовлеющей субстанции. С этим же связывается фаталистический характер этой религии, признание неотвратимой предопределенности человеческой судьбы.

¹ См. В. К. Чалоян, К вопросу об учении Езника Кожпаца, армянского философа V века. Ереван, 1940 г.

защищали позицию монофизитства, по которому божественная и человеческая природа Иисуса покоится на абсолютном единстве, причем, так как человеческая природа несовместима с божественной, то первая поглощается второй. Только тогда, — утверждали монофизиты, — христианство приобретает смысл религии искупления, когда признается, что человечеству во имя его спасения принесено в жертву само божественное, сама божественная природа, единая и воплощенная в Христе. Но утверждению же диофизитов в Иисусе — два начала, две природы: божественная и человеческая. Халкедонский собор называет Иисуса «совершенным в божестве, совершенным в человечестве, истинно богом, истинно человеком».

Как монофизиты, так и диофизиты, в поисках аргументов, прибегали не только к Библии, но и к философским авторитетам. Такими авторитетами для них были Платон и Аристотель, конечно, в соответствующем понимании и интерпретации каждого из них. Не трудно понять, что теоретической основой диофизитов могло быть учение Платона, его раздвоение двух миров, реального и чувственного, которое совпадало с пониманием божественной и человеческой природы Иисуса, с понятием мира небесного и земного. Приверженцы монофизитства опирались на учение Аристотеля, философия которого в восточных провинциях с самого начала имела несравненно больше сторонников и последователей, чем философия Платона. О степени популярности философии Платона в Армении говорит тот факт, что до Григория Магистра (XI в.) ни одно его сочинение не было переведено на армянский язык; этот факт уже сам по себе указывает на жалкие успехи диофизитов в Армении.

Таким образом, христианство в Армении в своей монофизитской форме стало орудием борьбы на два фронта; против маздеистической Персии и сперва языческой, а затем и христианской (Халкедонской) Византии. Это была исторически великая идеологическая борьба армянского народа за свою независимость, за свою родину. Именно победа в этой борьбе сберегла армянскому народу его историческое лицо и его национальную культуру.¹

Впрочем, говоря о христианстве, мы рассматривали его до сих

¹ Само собою разумеется, что сила монофизитства заключалась не в его теоретических преимуществах, а в его оппозиционности к догматике, ставшей официально византийской.

пор в аспекте его роли и значения во внешне-мировых связях и отношениях Армении. Не менее значительна, однако, его роль и в развитии культуры самого народа. Вокруг какого бы вопроса ни шли догматические споры и в какую бы схоластику ни выдвинули эти споры, они будили мысль, обостряли ее, привлекали к участию в них вековую мудрость многих народов; эти споры порождали страсти и сами были порождаемы страстями, свидетельствуя о том, что народы в своей духовной жизни также не знают ни отдыха, ни покоя. Наиболее замечательными с этой точки зрения были ереси.

Ереси появились в Армении вместе с проникновением сюда христианства большей частью из Сирии и Месопотамии. Различные древнеармянские ереси имели между собой то общее, что все они, почти без исключения, составляли демократическую оппозицию церковному феодализму. Когда еретики выступали против церковной иерархии и пытались установить равные и доступные для всех слоев общества церковные порядки, то это свидетельствовало об их враждебном отношении к официальному церковному миру. Или когда более радикальные еретики, не признававшие воскресения, загробной жизни и страшного суда, ставили в порядок дня принципы коммунистического характера и при том с оружием в руках боролись за свои идеи, то этим самым они складывали и утверждали «революционную оппозицию» по отношению к феодализму в целом.

Теоретической основой многих еретических течений в Армении является учение Мани. Манихейство, которое широко было распространено в Армении, представляло собой синтез принципов двух религий: из христианства оно заимствовало положение о мессии («откровение через меня, Мани, посланника истинного бога», Мани), а из учения Зороастра—принципы двух изначальных основ бытия: добра—света и зла—тьмы. Дуализм изначальных и первосущих—добра и зла составлял стержень всего мировоззрения Мани. Этому дуализму соответствовали два начала бытия у Маркиона, его сосуществующие благий бог и материя. Учение Мани и Маркиона, потерпев в Армении поражение в борьбе с христианством, переродились и перестроились в учение «борборитов», «михенцов» и других ересей в лагере самого христианства. Однако, ни подвергнувшееся различным метаморфозам манихейство, ни гностицизм Маркиона не смогли в Армении стать знаменем революционного движения демо-

кратни. Такую роль здесь сыграли сперва павликяне и затем тоңдракцы. Впрочем, эти последние ереси появились значительно позднее, в эпоху средневековья, когда условия борьбы достаточно созрели и была подготовлена почва для открытого итурма твердых армянского феодализма. Секты и ереси в Армении «были по существу обладателями волюнтарных и стимулирующих, зовущих к новому творчеству душ, и их инициатива видна и в религиозных движениях, возникающих за пределами Армении, и в христианской Европе».¹

Расцвет армянской культуры, ее качественное перерождение связывается обычно с принятием христианства и с изобретением армянской письменности. Это, конечно, так. Но этот расцвет имел свою предыдущую стадию развития, предшествовавшую историческую ступень. Как бы ни был резок переход от культуры дохристианской к христианской, последняя не могла заглушить пережитки и отголоски былой культуры. Эта культура продолжала звучать и в новых условиях, вопреки всем преградам, какие ставил ей христианский духовный мир. Больше того, она оказывала сильнейшее влияние на этот мир, чтобы не сказать более решительно: она в значительной мере обусловила самый расцвет новой культуры. Во всяком случае, несомненно, что пышный расцвет так называемого «золотого века» (V в.) был бы абсолютно невозможен без предыдущих ступеней развития, без надлежащих культурно-исторических предпосылок. В самом деле, возможно-ли представить себе такую культуру армянского языка в V веке, какую обладали Месроп Маштоц и Саак Партев, если б не было традиции философской мысли в стране, не было практики толкования философской литературы античного мира, в частности—«Органона», не было соответствующей, необходимой для его восприятия, логической культуры.²

Культура дохристианского периода армянского народа, испытывавшая воздействие Запада и Востока, представляла собою синкретическое смешение различных культур соседних народов. Внача-

¹ Н. Марр, Армянская культура, ее корни и доисторические связи по данным языкознания. Сборник «Язык и история», I. изд. ГИИМК. Л. 1936.

² С этой точки зрения представляют огромный интерес свидетельства Моисея Хоренского и др., уцелевшие памятники дохристианского эпоса, песни и лирики армянских рабсодов, как и памятники других

ле было сильнее влияние персидского мира на культуру армянского народа, но начиная со времени Тиграна Великого все более и более усиливается влияние эллинистической культуры. Характер армянской культуры дохристианского периода прекрасно иллюстрируется армянской языческой мифологией. Синкретический пантеон армянских богов указывает на те влияния Востока и Запада, которые испытала на себе духовная жизнь Армении. Арамазд, бог первой важности, есть персидский Агура-Мазда, ослоненный некоторыми характерными особенностями греческого Зевса; Вахаги, бог войны и мужества, соответствует греческому Гераклу и вместе с тем, как это показал акад. И. А. Орбели, обладает особенностями персидского Варахрана (Веретрагна).¹ То же самое можно сказать и об остальных богах. Так, если Анаит соответствует Артемиде, то Михр—Митре. Для персидских богов, получивших в Армении, под влиянием Запада, олицетворение в форме статуй, были сооружены алтари и храмы и соответствующее богослужение, тогда как в самой Персии всего этого не было. Такое смешение было во всех отраслях интеллектуальной жизни народа, и здесь шла борьба за преобладание того или другого начала: эллинистического или персидского. Эта борьба продолжалась до тех пор, пока в стране не восторжествовало христианство и вместе с христианством—эллинистические начала культуры.

Как мы уже говорили, принятие христианства стало поворотным пунктом в духовной жизни страны и основой подлинного расцвета культуры народа. Эта культура имела два направления: христианское и эллинистическое.

Христианское направление, это—теология, армянская патристика. Его возникновение было связано с распространением и укреплением христианства в Армении, точнее—с задачами защиты новой религии в борьбе против старой, языческой веры, как и с задачами защиты ее в ожесточенных догматических спорах от западной церк-

отраслей духовного мира дохристианской Армении. Неправы исследователи, которые в истории культуры не видят борьбы и развития через противоречия, они предпочитают излагать историю как механическое чередование этапов без внутренней, преемственной их связи.

¹ Акад. И. А. Орбели, „Бахрам-Гур и Азадэ“, изд. Гос. Эрмитажа, Ленинград, 1934 г.

ви, как, наконец, с задачами защиты ее от еретиков и раскольников различного рода. Множились и получали широкое распространение не только оригинальные произведения деятелей армянской церкви, труды армянских авторов-теологов,— Гр. Просветителя, Агафангела, Езника, Давида Харкаци, Иоанна Майрагомеди, Петроса Сюнеци и многих других,—но и различные переводы произведений патристической литературы с греческого и сирийского языков. Показателем значения и роста переводной литературы является то обстоятельство, что в национальной литературе все деятели так называемого «золотого века», почти без исключения, по традиции называются «переводчиками», каковыми они в большинстве случаев на самом деле и были. Вершиной этой деятельности является замечательный перевод Библии, сделанный в начале V века и получивший блестящую оценку в международной литературе. После перевода Библии, разумеется, должны были быть переведены на армянский язык в первую очередь важнейшие произведения церковной литературы, что и было сделано. Затем следовали переводы произведений теоретического порядка. Переводили и комментировали Филона Александрийского, Василия Кесарийского, Дионисия Ареопагита, Евсевия Кесарийского, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста, Епифана Кипрского, Оригена, Ариетида Афинского, Тимофея Александрийского и многих других. Среди них дошли до нас такие произведения, оригиналы которых не сохранились; к примеру укажем на «Хронику» Евсевия, *Περὶ Θεοσεμίας* Ариетида и другие особенно ценные памятники раннего христианства.

Для армянской действительности значение этой литературы было огромно. Победа христианства в Армении без этой литературы была бы невозможна; она определила христианское мировоззрение в Армении, способствовала проникновению его в толщу народных масс, короче говоря, она явилась необходимой предпосылкой для упрочения новой религии и религиозной традиции. На произведениях этой литературы воспитывались, приобретали вкус и привычку к теоретическому мышлению просветительские деятели ряда поколений, сыгравшие колоссальную роль в истории развития древнеармянской культуры.

Другое направление армянской культуры древнего периода было эллинистическое, так называемая эллинофильская школа в Армении.

В то время как последователи христианского направления были заняты обоснованием новой веры, переводили Библию и патристическую литературу, ездили к западным теологам—Проклу Константинопольскому, Кириллу Александрийскому и другим, последователи эллинофильского направления изучали Аристотеля, Платона, сочинения неоплатоников по различным отраслям науки, переводили и комментировали из этих сочинений наиболее важные, направляли исследовательский ум на светскую жизнь, на историю своего народа, на его творчество. Эти эллинофилы также ездили в западные страны, но там изучали они философию, риторику, грамматику, историю и астрономию. Они не избегали учиться у философов-язычников, в особенности у неоплатоников в Александрии; для них были исключительно велики авторитеты Аристотеля—мудрейшего из мудрых, и Платона божественного. Эллинофильское направление в Армении являлось результатом влияния не христианской патристики Запада, а огромной языческой культуры античного мира. Если на Западе между представителями античной философии и христианскими теологами некогда происходили жесточайшие бои, то в Армению греческая философия проникла в большом масштабе в то время, когда она уже нашла примирение с получившей господство христианской теософией. В представлении христианской Армении философия в лице как классических, так и последующих ее представителей, не противоречит христианству, а дополняет, служит этому последнему. Это было время, когда пораженная на смерть античная философия стала идейным арсеналом христианских мыслителей, ареной борьбы теологов различных толков, поскольку борющиеся стороны, различные направления одной и той же религии—для доказательства истинности своих положений в равной мере прибегали к античной философии. Такое положение вещей способствовало укреплению эллинофильского направления в армянской философии. Если на западе последнее проявление античной философии—неоплатонизм, играло реакционную роль, то в Армении по своим культурно-историческим последствиям эта философия знаменовала прогрессивное явление. Благодаря распространению неоплатонизма в Армении создавалась очень высокая философская культура на родном языке. Армянские неоплатоники добились того, что стало возможным передавать на родном армянском языке абстрактные, отвеченные мысли и воззрения классиков античной

философии, как и их собственные интерпретации; был создан философский язык со всем богатством терминологии и соответствующих понятий. Была создана большая философская литература, оригинальные и переводные литературные памятники, не потерявшие своего огромного культурно-исторического значения и в настоящее время.

Благодаря деятельности неоплатоников армянский народ более основательно познакомился с классической философией, с основными ее направлениями. В результате всего этого неоплатоническая философия, «расширив умственный горизонт армян, разбила исключительность их религиозного мышления» (Н. Марр), со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Философия неоплатонизма,—эта заключительная страница в истории античной философии, в истории эллинистической философской мысли в Армении составила ее начальную страницу.

Наличие в Армении партии западной ориентации с давних времен способствовало установлению тесной связи с прилегающими западными и юго-западными передовыми странами. Эта связь сказывалась и в форме политического содружества, и в форме культурно-идеологического сближения. Молодые люди Армении стремились получить образование в Антиохии, в Александрии и в Афинах. Бывало при этом и так, что своими преуспеваниями они отличались не только среди своих у себя на родине, но и на Западе, среди видных представителей эллинистического культурного мира. Укажем для примера хотя бы на ратора середины IV века Прозерсия—Паруйра.¹ Создавалось целое движение эллинофилов в области культуры и философии армянского народа. Способствующим фактором этого движения являлось то обстоятельство, что Армения, ее западная половина, находилась в пределах Восточно-Римской империи, в сфере византийского влияния. И не случайно, что центром деятельности грекофильской школы являлась большей частью западная Армения. Другим внешне-политическим способствующим фактором являлось

¹ Армянские источники о Прозерсии-Паруйре не упоминают; его ближайший ученик Евнапий рассказывает в своей работе *Βίαι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν*, между прочим, о том, как на одной из площадей Рима в честь Прозерсии воздвигли памятник с надписью: «Βασιλεὺς Ῥώμης, τὸ βραχέως ἄβρων». Высоко ценит Прозерсию также известный ритор того времени Либаний.

преследование языческой культуры, неоплатонизма, у себя на родине, причем Армения, хотя и христианская, но, как монофизитская и в вопросах религии антивизантийская страна, могла стать убежищем для античной философии, гонимой христианскими императорами. Развертыванию деятельности грекофилов способствовали и некоторые обстоятельства внутри самой страны: наличие в ней остатков язычества, его традиций и в быту, и в общей системе воззрений; затем далеко еще не оформленные, не окристаллизовавшиеся догмы в системе самого христианства в Армении; наконец, наличие различных еретических течений внутри самого христианства, существование множества гностических сект и объединений в стране, сильно тормозивших окончательное утверждение единого официального христианства. Все это прямо или косвенно способствовало процветанию в Армении эллинистической культуры, в области же философии, главным образом, неоплатонизма.

Эллинофилы, ярые сторонники греческой культуры, вместе с тем, однако, оставались сугубо национальными деятелями; создавая армянскую национальную науку и философию, они преследовали задачи дальнейшего развития самобытной национальной культуры, способствуя великой исторической борьбе армянского народа за свою политическую и духовную самостоятельность.

Обширная деятельность эллинофилов охватывает почти все отрасли знания того периода. Своими оригинальными произведениями они затрагивали области философии, риторики, грамматики, космографии, истории, причем они везде прокладывали новые пути исследования и в результате—совершили поистине переворот во всей духовной жизни народа. Важное место занимает огромная, созданная эллинофилами, переводная литература по различным отраслям знания.

Армянские переводы трудов античных классиков относятся ко времени деятельности эллинофильской школы, к периоду V—VI вв., т. е. были сделаны значительно раньше, чем с этими трудами познакомилась арабы. Мировое значение армянских переводов станет понятным, если учесть то обстоятельство, что латинские переводы большей частью были сделаны значительно позже, не раньше X века, при этом не с оригиналов, а с арабского языка. Народы Переднего Востока, прежде всего сирийцы стали посредниками между философией греческой и философией арабской; эта последняя в

своею очередь через испанских евреев была передана западному миру. Труды древних классиков, сохранившиеся на армянском языке, имеют приоритет перед варварскими латинскими переводами; они, как непосредственные переводы с оригиналов, имеют огромное преимущество перед позднейшими средневековыми переводами на Западе, не только с точки зрения их большей дальности, но и — большей точности передачи учений древних, передачи их мыслей без извращения и тенденциозного приспособления, без выхолащивания сущности философии и без искусных интерполяций, какими, как известно, отличаются латинские переводы.

Таким путем эллинистическая культура, подвергшаяся преследованию в теократической Византии, сохранилась в странах Переднего Востока. Народы этих стран, с давних пор защищая от разгрома исключительно ценные памятники древнего мира — сперва от римских завоевателей, а затем — от христианских отцов церкви, передали эту культуру западному миру, которая и легла здесь в основу новой цивилизации. Таким образом, корни идей современной западной цивилизации пулы не столько в латинском, сколько в восточном мире, в этой древнейшей колыбели общечеловеческой культуры.

Среди представителей армянской эллинофильской школы особо отличается, как центральная ее фигура, философ Давид, или, как его именует армянская историческая традиция, «Давид Анахт (Непобедимый), трижды великий армянский философ», по греческому произношению „Δαβίδ θεοφιλέστατος καὶ θεοφρόνος φιλόσοφος“.

Б. ИССЛЕДОВАНИЕ И КРИТИКА

Давид Непобедимый стоит перед нами как неразработанная историко-философская проблема. Ее разрешение требует от нас установления общей перспективы исторического развития армянского народа, как и развития его философской мысли и вообще идеологической жизни. В связи с этим мы были вынуждены коснуться в частности истории многообразной религиозной борьбы, которую наш народ вел и в своих собственных рядах и против внешней, враждебной стихии Востока и Запада. Кроме того, мы должны были критически пересмотреть источниковедческие традиции в отношении трудов, принадлежащих либо приписываемых Давиду. И уже при первых шагах в этом направлении сказалось то, что «армянская литература по философии нуждается в коренном пересмотре» (Ч. Я. Марр).

Процесс исследования проблемы Давида Непобедимого неизбежно приводит к необходимости разрешения вопроса о существовавших в исторической Армении нескольких, друг с другом ничем не связанных, Давидов. На это указывали акад. Я. Манандян, проф. И. Адонц и другие. Дело в том, что с давних времен в различных источниках упоминаются имя и сочинения Давида, причем Давид в этой литературе выступает то как соборник монофизитской веры, то как представитель двофизитской церкви, то как непосредственный ученик Месрона и Саака, то как деятель VII века. В одном месте он упоминается как философ, в другом — как *ϕηροφ. ποιητης*, поэт; упоминают о нем и как о грамматике и как о переводчике. Естественно, что перед исследователем встает вопрос о том, что имеется не один, но несколько Давидов. То же самое можно сказать и относительно сочинений, носивших имя Давида. Имеются сочинения под этим авторским именем различного рода и характера, развивающие противоположные взгляды. И тут также встает вопрос: возможно ли, чтобы все это принадлежало одному и тому же человеку, и не существует ли несколько авторов Давидов?

Для разрешения поставленной задачи, очевидно, требуется,

во-первых, сличить родственные по форме и по содержанию сочинения, одинаково посвящие ими Давида; во-вторых, критически рассмотреть дошедшие до нас сведения о жизни и деятельности отдельных Давидов, сопоставляя с этим то, что относится к содержанию их трудов. Подвергая критическому разбору имеющийся материал, можно заметить, что в период VI—VII веков в интеллектуальной жизни страны фигурируют следующие Давиды: Давид Непобедимый, Давид Грамматик, Давид Багревандци, Давид Таронци, Давид Ипат, Давид Харкаци и Давид Кертол.

Армянская традиция отождествляет автора толкования грамматики Дионисия Фракийского с Давидом Непобедимым. В числе работ этого последнего часто отмечается толкование грамматики. Однако, капитальное исследование армянских толкований грамматики Дионисия Фракийского проф. Н. Адонца показало существенное различие в суждениях толкователя грамматики и автора «Определений философии» — Давида Непобедимого. Проф. Н. Адонц обратил внимание на расхождения в суждениях Давида Грамматика и Давида Непобедимого о делении риторики, как понятия родового, на три вида: судебную — *δικαστικός, ρητορική*, совещательную — *συμβουλευτικός, ρητορική* и торжественную — *πανηγυρικός, ἑορτή*. Такое деление риторики, признанное в толкованиях грамматики, отвергается в «Определениях философии» — *ἄλλοον δὲ οὐκ ἐγένετο ἢ διαίρεσις ὡς ἀπὸ γένους εἰς εἶδη. Κατὼς οὖν ἔχει ἡ διαίρεσις τῆς ῥητορικῆς*¹. «Стало быть, — заключает проф. Адонц, — наш Давид, стоящий за это деление, не может быть ни автором «Определений», ни его переводчиком».² Для доказательства правильности этого своего положения проф. Н. Адонц указывает на некоторые лингвистические различия между сочинениями этих двух авторов, например, на толкование слова *κατάληψις*: последнее у автора «Определений» передается в смысле *καταλαμβάνω* — схватывать, овладевать, постигать; в армянском тексте *հասնողություն* — «в смысле понятия» (Н. Адонц), или постижения, а у автора «Толкования» употребляется в смысле *καταλείπω* — остав-

¹ Dav., стр. 72, 23—24.

² Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, стр. СXXXII—СXXXIII. Петроград, 1915. Н. Адонц в одном неправ: спор идет не о делении риторики на три части, а о признании или отрицании такого деления риторики как деления рода на виды.

лять, покладать, в армянском тексте—*բովործի*. Отсюда—и признающие различия авторства «Толкования» и «Определений», т. е. различение лиц Давида Грамматика и Давида Непобедимого. Таким образом, хотя оба эти автора и принадлежат к одной и той-же литературной группе, быть может, даже одного и того же периода, и в одинаковой мере разделяют общее мировоззрение, все же приходится отвергнуть традиционный взгляд, приписывающий толкование грамматики Дионисия Фракийского Давиду Непобедимому.

О Давиде из села Багаван, провинции Багреванд, мы узнаем от автора VII века Себеоса следующее: «Тогда царь¹ совместно с патриархом приказали написать к армянам послание, чтоб они в вере соединялись с греками и не отвергали того собора (Халкедонского—451 г. В. Ч.) и послания (Льва В. Ч.). Был там человек из села Багаван, области Багреванд, по имени Давид, который был сведущ в искусстве философии. Царь приказал отправить его в Армению, чтобы (совместно) пресечь разногласия.

Тогда все епископы и пахарары армянские собрались (в Двинне, в 649 году. В. Ч.) у христоролюбивого католикоса Нерсеса и благочестивого военачальника армии Теодороса, рштунийского владельца. Они увидели указ царя и выслушали слова философа, который учил признавать троицу раздельно, согласно посланию Льва. Услышав это, они не согласились изменить истинное учение св. Григория по посланию Льва. Все сочли нужным написать ответ на послание царя».²

Буквально то же самое сообщает и Стефан Таронци (Асохик), автор конца X и начала XI в. Он различает этого Давида от Давида Непобедимого. Бесспорно, что Давид Багревандци был сторонником диофизитства и представлял в Армении вселенскую церковь, в пользу которой его выступления на Двинском соборе, как мы только что видели, не увенчались успехом. О диофизите Давиде Багревандци, как о литературном деятеле, нам ничего неизвестно, по крайней мере до нас не дошло никаких трудов, носящих его имя: из имеющихся сочинений под именем Давида ни одно нельзя связать

¹ Византийский император Константин (642—668), с целью прекращения борьбы между монофизитами и диофизитами, издал в 648 г. примирительский эдикт под названием «Толос».

² История епископа Себеоса, стр. 101—102. Ереван, 1939 г.

с Давидом Багревандци, этим безоговорочным днофизитом, церковным деятелем VII века.

Что касается Давида Таронци и Давида Ината, то про них известно только то, что они во второй половине VII века занимались переводами с греческого на армянский язык преимущественно теологической литературы, и во всех случаях, когда в классической литературе упоминается Давид-переводчик, нужно иметь в виду Давида Таронци или Давида Ината. Этот последний особенно известен как участник переводов, связанных с именем Стефана Сюнеци.

Опубликованные Г. Тер-Мкртчяном фрагменты, носившие имя Давида Харкаци,¹ доказывают, что автором этих произведений, как правильно замечает издатель, не может быть ни Давид Инат, ни Давид Багревандци; он также не может быть учеником Месропа и Саака. Автор этих произведений—Давид Харкаци, по мнению Галуста Тер-Мкртчяна, был теологом монофизитского направления, участником догматических споров своего времени, жил и действовал преимущественно в Армении в первой половине VI века. Однако, Гарегин Овсесиян издал два небольших произведения Давида Харкаци, озаглавленные: одно—«По повелению армянского патриарха Анастаса» и другое—«По просьбе Ашота Патрика»,² и так как патриарх Анастас и Ашот Патрик являются деятелями второй половины VII века, то, по правильному замечанию Гарегина Овсесияна, время жизни Давида Харкаци должно перенести именно к этому периоду. Об этом свидетельствует также общий дух и проблематика Давида Харкаци, отражающие жгучую религиозную борьбу, происходившую в Армении во второй половине VII века.

Исследование сочинений Давида Харкаци бесспорно показывает весьма обширные его познания при защите им позиций монофизитства, цельность и последовательность его воззрений, характеризующих его, как выдающуюся фигуру в кругу споривших сторон. Разбор этих сочинений приводит к необходимости отличать его от

¹ См. «Արարատ» („Арарат“) 1902 г. 1. *Դաւթի Հարբացւոյ և փիլիսոփայի որ յիմաստասիրական և յիմաստասիրելի հարցուածս. 2. Ծնայ առանց հար. 3. Իմաստասիրին Դաւթի բերրողի. 4. Դաւթի Հարբացի ստէ. բանդի նախածանանէր հոգին. 5. Դաւթի Հերտանացւոյ վասն իւզոյն դոր արար Մովսէս. 6. Նկատուն Արիստոտելի:*

² См. «Արարատ» (журнал „Арарат“), 1906 г., стр. 263—270.

других Давидов и, в первую очередь, от Давида Непобедимого. Исследованные труды Давида Харкаци характеризуют его, как яростного апологета христианства, чего нельзя сказать о Давиде Непобедимом. Прямым доказательством этому служат «Философские вопросы» последнего. В строгой последовательности и определенной целеустремленности автор «Философских вопросов» ставит 41 вопрос и приводит столько же ответов на них. Ни вопросы, связанные с определением человека—его духа, тела и элементов тела, ощущений и т. д., ни вопросы, связанные с поведением человека—его порочными склонностями, с возможностями для него оставаться в стороне от них, с вопросами долженствования и т. д., ни трактовка вопроса о воскресении человека, как о его обновлении и его бессмертии,—ничего общего не имеют со всем тем, что мы находим в сочинениях других Давидов. В отношении вопроса об определении человека акад. Я. Манандян уже показал, что его разрешение у Давида Харкаци совершенно не такое, какое у Давида Непобедимого. То же самое мы можем сказать и об остальных вопросах, и мы должны всецело присоединиться к высказанному Я. А. Манандяном взгляду о том, что «Давид Харкаци и философ-неоплатоник Давид (Непобедимый)—разные лица».¹

Как на последнего из Давидов укажем также на Давида «Кертэла». Под таким прозвищем «*քերտղա*», «*ποῦρτης*» или *ῥαμμάτιχος*, *քերտղան* могли выступать и Давид Непобедимый, и Давид Харкаци, и Давид Грамматик. И на самом деле, каждый из них часто упоминается под этим прозвищем, и потому возможно даже, что отдельного лица под именем Давида Кертэла и не существовало вовсе.

Мы должны еще упомянуть монаха VI века, Давида Фессалоникийца. Он совершенно не связан с армянской действительностью; лет о нем никаких упоминаний в армянской письменности. Несмотря на это, все же приходится останавливаться на вопросе об этом Давиде ввиду того, что в литературе была попытка отождествить его с Давидом Непобедимым.

Из хранящейся в Берлинской национальной библиотеке грече-

¹ Հ ա ՛ հ . Մ ա ն ա ն յ ա ՛ ն , Գ ա ՛ ի ՛ Թ Ա ն ճ ա ՛ ղ Թ ի Լ ն ղ ի ր ը ն որ Լ ա ՛ ջ ա ՛ր ա ն ու ՝ Բ յ ա ՛ թ . Վ ա ՛ ղ ա ՛ր շ ա ՛ ղ ա ՛ տ , էջ 16 (Я. Манандян, Проблема Давида Непобедимого в новом освещении, стр. 16, Вагаршапат, 1904 г.).

ской рукописи, посвященной жизни Давида Фессалоникийца (изданной византиологом Валентином Розе),¹ мы узнаем, что этот Давид имеет восточное происхождение, являясь выходцем не то из Месопотамии, не то из Армении. Мы узнаем далее, что Давид Фессалоникиец посетил Константинополь и был там с почетом принят императором, что он был отшельником, святым человеком, и почему-то имел прозвище Νικητζς (Победитель). В. Розе проводит параллель между Давидом Непобедимым и Давидом Фессалоникийцем и указывает некоторые основания к их отождествлению: совпадают или почти совпадают некоторые стороны биографии этих обоих Давидов; оба они, вероятно, имеют армянское происхождение, оба они побывали в Афинах и Константинополе и выступали перед императором и здесь заслужили честь и всеобщее уважение. Если один из них был святым человеком и назывался Θεοφιλέστατος καὶ Θεοφόρος, то другой — Νικητζς по греческим рукописям и Непобедимым (սն-լաղի) по армянским.

В таком отождествлении двух Давидов В. Розе явно неправ, хотя бы потому, что в то время как Давид Фессалоникиец, этот христианский фанатик, жил в уединении, вдали от людей, в своей монашеской келье, устроенной «в стволе одного чинара с одним в ней окном», Давид Непобедимый жил и вращался в шумной Александрии, сам занимался философией, а также обучал других. Больше того, судя по его сочинениям, невозможно даже точно определить, был ли Давид христианином или нет. Понятно, что одно лишь армянское происхождение обоих Давидов, а в равной мере и пребывание их в Византии само по себе не является достаточным основанием для отождествления этих двух, несомненно различных лиц.

Так обстоит дело с проблемой Давидов. Вокруг этой проблемы «клубится такой туман неопределенности, что уловить правду в слоях небылиц остается доселе в числе труднейших и важнейших проблем арменистики» (Н. Адоиц). И все же, этот туман должен быть рассеян.

Издатель греческого текста сочинения Давида Непобедимого, Адольф Буссе, пишет, что «в греческой литературе о философе Да-

¹ Valentin Rose, Leben des heiligen David von Thessalonike, griechisch nach der einzigen bisher aufgefundenen Handschrift (Mit Beziehung auf David invictus philosophus), Berlin, 1887.

виде не имеется сведений, которые давали бы надежное основание для суждения о его жизни и деятельности».¹ Отсюда понятно, почему в деле решения проблемы Давида в целом А. Буссе придает решающее значение армянским источникам: «Об армянском Давиде, его жизни и деятельности, особенно о времени его пребывания в Греции, где он вероятно читал лекции, о его философской деятельности у себя на родине, где он своих учеников знакомил с греческой литературой, и возможно—даже читал лекции на греческом языке, правильные и подробные сведения могут давать нам армянские источники».² Эту же мысль высказал А. Буссе в своем предисловии к изданию греческого текста сочинений Давида: «Какой-то туман окутывал до сих пор книгу Давида, которая теперь впервые в неизменном виде выпускается в свет. Туман этот не может быть рассеян, если к исследованию его не будет призвана армянская версия, изучение которой, полагаю, нужно предоставить опытным в этих (армянских) вопросах исследователям».³ В этом вопросе А. Буссе несомненно прав: только армянские источники могут стать исходным началом для разрешения проблемы Давида. Эти «армянские» источники мы и положили в основу наших дальнейших выводов о личности Давида Непобедимого.

Армянское национальное предание в рукописной записи в «Книге существ»—«Չորր Էակաց», от 576 г., известное под названием «Препия святых вардапетов Моисея и Давида с диофизитами»,⁴ о жизни и деятельности Давида Непобедимого сообщает следующее.

Давид, именуемый «непобедимым философом», вместе с «отцом историографии» Моисеем, «любомудрым» Мамбре, «ритором» Авраамом и «во всем им подобным» Павлом «были отправлены Сааком и

¹ A. Busse, Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrius. S. 17, Berlin, 1892.

² Там же, стр. 19.

³ Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium. Brolini, 1904, предисловие издателя.

⁴ Չորր փարգապետացն հայոց Մովսիսի եւ Դաւթի հարցմունք ըստ երկարանկագնի. «Արարատ» 1873 թ., «Հանդ. ամս.» 1903, Հնոց և նորոց—Պատմութիւն փան Դաւթի եւ Մովսիսի изд. Гар. Срвандзтына, Константинополь, 1874 г.

Месропом Маштоцем к византийскому императору Феодосию».¹ при содействии которого они должны были приобщиться к греческому образованию и перевести необходимую литературу на армянский язык. Здесь предание ограничивается упоминанием о деятельности Моисей и его племянника Давида. Эти двое были любезно приняты императором, и, по его приказу, им были предоставлены все возможности к выполнению возложенных на них задач. Давид и Моисей широко воспользовались этими возможностями и «усердно занимались переводами» — *Եւ ի Թարգմանութենէ ոչ դադարէին*. Спустя некоторое время они испросили у императора разрешения отправиться «в философский город Афины»; но тот с их же согласия поручил им вместо поездки в Афины руководить строительством города Гарни в византийской части Армении (по другому варианту крепости Гарни близ Еревана). По окончании этого строительства Моисей и Давид вернулись к императору Феодосию, который, будучи очень доволен ими и высоко их чтя, на сей раз отправил их в Афины. В Афинах, оказывается, уже знали их, и приняли с большим почетом. И начался период учения. Давид и Моисей очень быстро продвигались вперед, заметно отличались своими способностями и стали центром всеобщего внимания. После семилетнего пребывания в Афинах Давид, согласно обычаю, по окончании обучения выступил перед всеми мудрецами и учеными мужьями города, развернув перед ними свои исключительные знания и успехи в области философии и риторики. Здесь он удостоивается всеобщего уважения, почета и прозвания «Непобедимый философ» (*Անխաղթ Իմաստասէր*):

Давид и Моисей еще некоторое время оставались в Афинах. Но вот умирает Феодосий; его заменяет «нечестивый» Маркиан, имевший знаменитую в истории Византии жену Пульхерию, которую армянское предание, за ее принадлежность к «злой ереси Нестора», особенно остро ненавидит. По указу Маркиана созывается Халкедонский собор в 451 году; приглашаются на этот собор также представители армянской церкви; однако, участие последних, в связи с происходившей тогда войной Армении с Персией, оказывается невозможным. Это было время, когда в борьбе против божьей церкви «объединились сатана, Халкедон и Иездигерт». Давид и Моисей из

¹ Очевидно, имеется в виду Феодосий II, прозванный „Каллиграфом“, царствование которого относится ко времени 408—450 г.

Афины отправляются в Армению. По пути, в Константинополе, во дворце императора, они выступают против решений Халкедонского собора в защиту позиции армянской церкви. В этой части предание чрезвычайно подробно повествует о религиозных спорах, представляя Давида и Моисея ярыми поборниками армянской национальной линии в оценке халкедонских решений. Давид и Моисей, прибыв в Армению, находят родину совершенно разоренной и опустыненной в результате тяжелой войны. Могли-бы и как бы в этих условиях проявили себя и приложили свои годами приобретенные познания оба эти выдающихся деятеля?

Для выяснения личностей Давида и Моисея имеет огромное значение вопрос о том, как по возвращении они были приняты у себя на родине. Согласно преданию Давид и Моисей долгое время жили в уединении, вдали от людей, от официального общества, не хотели, чтоб их узнавали и т. д. Спусти долгое время их как бы начинают замечать, они, так сказать, легализуются, начинают встречать радушный прием и удостоиваются высокого призвания в частности со стороны патриарха Гюта. Но почему Давид и Моисей должны были скрываться от общества? Было-ли и какое было основание их преследовать? На это предание не дает вразумительного ответа.

Национальное предание упоминает также о литературной продукции Моисея и Давида. Моисею приписывается знаменитый труд— «История Армении», толкования грамматики и «много других сочинений», а Давиду— книга «Определения» и «Толкования грамматики», причем в предании указывается, что все эти сочинения появились в Армении после возвращения их авторов с Запада.

Если внимательно проанализировать материалы предания, то можно заметить, что они состоят из разрозненных, несвязанных друг с другом частей, относящихся к обучению Давида и Моисея, к строительству города Карина и к спору их с диофизитами. Каждая часть сама по себе представляет, безусловно, большой интерес. Неправильно поступают те современные исследователи, которые либо отгульно отвергают, либо без критики принимают предание в целом. Так, нет никаких оснований отрицать возможность поездки Давида и Моисея в Афины в учебных целях и для перевода необходимой литературы на армянский язык. А если изучение литературного наследия Давида связывает его не с афинским, а с алек-

сандрийским идейным миром, то в этом нет ничего противоречивого, ибо очень возможно, что после Афин Давид побывал и в Александрии и оставался там долго, вплоть до своего возвращения на родину. Между тем та часть предания, которая относится к спору с диофизитами, составляет явную легенду, созданную заинтересованными кругами последующих поколений. Во всяком случае с Давидом, с его воззрениями этот религиозный спор ничего общего иметь не может; предание с определенной тенденцией использовало имя и популярность двух выдающихся личностей—Давида и Моисея. Конечно, в легенде относится не самое существование религиозных споров и распрей на этой почве, но то, что здесь в качестве спорящей стороны выставляется Давид Победимый. То же самое приходится говорить и относительно строительства крепости. Само собой разумеется, что эта часть предания во многих отношениях очень интересна и заслуживает пристального внимания, однако, совершенно необоснованным является то, что это строительство, и в особенности руководство им, связывается с именами Давида и Моисея.

В «Преннях святых армянских вараданетов Моисея и Давида с диофизитами» нас могут интересовать большие вопросы, касающиеся жизни Давида, его принадлежности к армянской среде, его пребывания в Афинах и Византии, как и вопрос о времени и общем характере его деятельности. Для проверки и пополнения имеющихся сведений мы должны обратиться к другим источникам.

Совпадение некоторых положений упомянутого предания и «Истории Армении» Моисея Хоренского представляет значительный интерес. Моисей Хоренский указывает, что в связи с необходимостью совершенствования в деле перевода различных сочинений на армянский язык, он в числе других был отправлен «в Александрию для изучения в академии возвышенного языка и для близкого ознакомления с науками». Далее он указывает, что все они «пробыли некоторое время в Афинах» и после того «направили свой путь в Византию».¹ У Моисея Хоренского имеется также упоминание о Давиде: «Следует нам, хотя и вкратце, повторить здесь древние устные сказания, которые рассказывались в стародавние времена между греческими мудрецами и дошли до нас через Горгии, Банана и еще

¹ Моисей Хоренский, История Армении, пер. Н. Эмина, III, 61—62. Москва, 1893 г.

третьего, Давида. Один из них, сведущий в философии, говорил: «Старцы, когда я был среди греков и изучал философию, случилось раз, что между ученышими и мудрыми мужами зашла речь об описании земель и разделении народов. Один так, другие иначе толковали сказания, заключавшиеся в книгах. Но совершеннейший между этими мужами, по имени Олимпиодор, сказал следующее»...¹

Кто такие Горги и Банан,— нам ничего неизвестно; но третий из этой группы—Давид, через которого сказание греческих мудрецов дошло до Моисея Хоренского, и есть, как нам кажется, Давид Непобедимый. Человеком, который находился среди греков (*ի մէջ յունաց*), изучал философию, восторженно отзывался об Олимпиодоре, о своем, как это мы ниже увидим, александрийском учителе, и передавал его мысли своим соотечественникам, мог быть только Давид Непобедимый.²

Высокое почитание греческой образованности доходит у Моисея Хоренского до того, что Грецию он называет «Матерью или кормилицей наук»,³ а насчет Александрии пишет, что там «изучают всю силу различных наук у нового Платона (*ի նորն Պլատոնի*); разумею своего учителя».⁴

Кто был этот «новый Платон» или «неоплатоник», очень труд-

¹ Там же, I, 6.

² Г. Тер-Мкртчян приведенные в переводе слова «*ի հասին մինչև ի մեզ այս զրոյքը ի Գորգի և ի Բանան անուն կոչեցելոց, ևս երբորդ ամն Գաւրիթ*» считает позднейшей интерполяцией. Для такого суждения Г. Тер-Мкртчян приводит в качестве доказательства «нескладный язык и неувязку этого предложения с остальным текстом», а также и то, что «философы Горги, Банан и Давид, несмотря на кропотливое обследование и различные предположения, до сих пор не установлены» (см. Г. Тер-Мкртчян, *Խորհրդարան սամառնիական և ասորական թիւերը, Վարդապետաբան, էջ 14, 1906*). Г. Тер-Мкртчян явно неправ; если в армянском тексте дважды повторяется слово «*զրոյքը*» (в переводе Эминя—«сказание»), то это еще не означает нескладность языка или неувязку предложения. Другой аргумент, что не обнаружены философы по именам Горги, Банан и Давид, тоже несостоятелен. Дело в том, что и не нужно было искать философоз с этими именами; у Моисея Хоренского говорится, что только один из них побывал в Греции, изучал философию и был сведущим в этой области. Понятно, что именно такого человека мы должны искать в армянской действительности под именем Давида.

³ Там же, I, 2.

⁴ Там же, III, 62.

но определить; во всяком случае им, вопреки утверждению некоторых исследователей, не мог быть Кирилл Александрийский или другой какой-либо христианский гонитель эллипской науки. Им мог быть только один из представителей Александрийской неоплатонической школы Олимпиодора, возможно даже сам, упомянутый Моисеем, Олимпиодор.

Наконец, у Моисея Хоренского встречаются слова, свидетельствующие о том, что их автор подвергался гонениям: «Кто наложит молчание на дерзость восставших против здравого учения, которые, не имея в себе ничего твердого и прочного, беспрестанно меняют учителей и книги... Они издеваются над нами и пренебрегают нами, как людьми непостоянными, не владеющими никакою полезною наукою».¹ О том, что Моисей Хоренский на самом деле подвергался гонениям, имеются и другие свидетельства, в частности у Лазаря Паррского.²

Итак, с помощью сочинения Моисея Хоренского подтверждается ряд положений упомянутого выше предания, относящегося к Давиду и Моисею. Подтверждается пребывание Моисея и его товарищей в Афинах и Византии в учебных целях и для перевода на армянский язык необходимой литературы. Подтверждается существование исторической личности Давида с философским образованием, бывавшего в Александрии у Олимпиодора, того Олимпиодора, к которому, вероятно, относятся слова Моисея Хоренского о «новом Платоне» и которого он считает своим учителем. Выше, при разборе предания мы допустили возможность преследования Давида и Моисея после их возвращения на родину; это обстоятельство в отношении Моисея подтверждается данными из его же сочинения.

Возможно допустить, что причины преследования Давида и Моисея Хоренского были одни и те же. Преследовали их за то, что они и другие представители этого направления, получив воспитание в центрах западной культуры и под влиянием этой культуры, создали у себя на родине новое течение в области науки и философии, явились новаторами и деятелями нового типа; эти эллинофилы «разбили исключительность религиозного мышления», обрабатывали сугубое

¹ Там же, Плат.

² См. Հոսիոսի Փարսիցիի Քուղձ առ Հաճան Մամիկոնեան (Лазарь Паррский, Письмо к Вагану Мамиконяну), II. Պետերբուրգ, 1868.

вниманье на светскую жизнь своего народа, его историю, народное творчество в области слова и в других областях. Будучи поклонниками западной образованности, эллинофилы не могли не вступать в противоречия с носителями старых национальных традиций, с отсталой, зачастую невежественной, но представляющей огромную силу действительностью. Современник Лазарь Париский в своем, нами указанном, письме к правителю Армении Вагану Мамиконяну прекрасно характеризует взаимные отношения этих двух течений — сторонников эллинистической образованности и сторонников национально-консервативной, сугубо-религиозной традиции, описывает выступления последних против деятельности эллинофилов, преследования их и изгнание многих из них из пределов родины. Среди них, возможно, был и наш Давид Непобедимый. Конечно, не исключается возможность существования, кроме этих общих, еще и других, нам неизвестных причин преследования Давида.

После Моисея Хоренского мы встречаем упоминание о Давиде Непобедимом в сочинении под заглавием «Պրտախի լուծմանը մահմանիսը» и «Պրտիրիթի» автора VIII века Стефана Сюнеци,¹ где подвергается разбору «Определения философии» и по имени дважды упоминается автор этой работы — Давид Непобедимый. Это обстоятельство важно потому, что автор одинаково точно указывает на Давида и на главное его сочинение, из которого, в целях комментирования, приводит большие отрывки.

Мы должны заметить, что в те времена сочинениями Давида широко пользовались весьма известные армянские авторы: Аниания Ширакаци в VII веке, Хоревник в начале VIII века и другие.

Упоминание о Давиде мы встречаем также у автора второй половины X века Стефана Асехика, который сообщает, что Давид вместе с Моисеем и с его братом Мамбрэ возвратились в Армению, во время марзпанства Вагана Мамиконяна, т. е. в конце V века.

Сообщение Асехика имеет то значение, что подтверждает некоторые моменты, имеющиеся в других свидетельствах о Давиде. Однако, вызывает недоумение указанное Асехиком место рождения

¹ Это рукописное сочинение удалось нам найти в Ереванском государственном хранилище древних рукописей (Матенадаране). См. рук. № 1919, стр. 1:2-а—187-б. Описание рукописи см. в приложении „Библиография“.

Давида: «из деревни Гера, Харьковской области».¹ Сообщение Асохика невольно подталкивает исследователя на мысль, не относится ли оно к Давиду Харкаци. По его указание на Мамбрэ и Моисея Хоренского и на их совместное возвращение к концу V века на родину дают основание предположить, что месторождение Давида Харкаци Асохик ошибочно приписывает Давиду Непобедимому.

Более точное и прямое упоминание о Давиде Непобедимом мы находим у Григора Нахлавуни (Магистра), армянского мыслителя первой половины XI века. В связи со своими занятиями по переводу «Тимея» и «Федона» Платона в письме к вардапету Саргису Гр. Нахлавуни пишет: «И нашел я переведенным на наш армянский язык сочинение Олимпиодора, о котором упоминает Давид, чудесное, насколько это только возможно, и прекраснейшее среди всех философских сочинений».²

И на самом деле, в работе «Определения философии» Давида Непобедимого имеется ссылка на произведение Олимпиодора, одного из представителей той школы неоплатонизма, из которой вышел и он сам. В другом письме, адресованном своим ученикам—Барсегу и Егше, Гр. Магистр говорит о том, что он не желал бы беспокоить их просьбой прислать ему труды по логике Аристотеля и Порфирия, «ибо...—пишет Гр. Магистр,—они были в нашем распоряжении еще с юношеских лет».³ Комментарии и переводы этих произведений Аристотеля и Порфирия связаны с именем Давида Непобедимого, и понятно, что Гр. Магистр в юношеские свои годы мог бы их читать только на своем родном языке. Не может быть никакого сомнения, что Григорий Магистр был знаком с сочинениями Давида; больше того, мы в своем месте покажем, под каким сильным влиянием его он находился. В связи с тем, что сказано Григором Магистром, можно заметить, что в тот период в образованных кругах Армении Давид был широко известен; его знали и читали. Естественно, что у Григора Магистра Олимпиодор упоминается вместе с Давидом и в связи с Давидом, точно так же, как это имеет место у Моисея Хоренского. И после Григора Магистра, в период Татевской школы,

¹ См. Стефан Асохик, стр. 80, изд. 1885, С. Петербург.

² Քրիզոստոմոսի Միգրամրսի ԲղՅրը, հրատարակեց Վ. Չոպանյանց. Աղբրանդրապոլ, 1910 թ., էջ 66 (Гр. Магистр, Письма, издал К. Костанянц, стр. 66, изд. 1910 г., Александрополь).

³ Там же, стр. 106.

в работах Иоанна Воротнеци и Григора Татеваци, Давид сныт-таки упоминается вместе с Олимпиодором. Благодаря своему армянскому ученику Давиду греческий философ Олимпиодор стал весьма популярным автором в Армении.

После Григора Магистра Давид Непобедимый все больше и больше становится популярным, все чаще и чаще упоминается о нем в армянской литературе. Армянские источники упоминают о работах Давида более обстоятельно. Киракос Гандзакеци сообщает о том, что Давид оставил после себя «Сочинения об определении и сущностях, Толкования Аристотеля и Введения Порфирия, а также Вопросы и ответы на них и Панегирики св. кресту и рождению Христову».¹ Такого рода сообщение мы находим и у Стефана Орбеляна: «На вопрос, что такое наша природа, мы ответу учились особенно у трижды величайшего Давида, который мужественно противостоял против академиков и пирронистов, против тех, кто старались упразднить существование самой философии».² Уже с XI в. появляются комментарии к его сочинениям Диакона Иоанна и др., различные толкования известных и неизвестных авторов. Все это говорит о том, что и после Гр. Магистра на философском поприще в Армении труды Давида Непобедимого были в центре внимания, на нем учились, его толковали, о его отдельных положениях спорили. Но в период средневековья, — в XI—XIII веках, — Давид представлялся еще в другом виде. Поборники армянской церкви в нем ищут и находят прежде всего апологета монофизитского направления; ему приписываются сочинения сугубо теологического характера, его величают «св. отцом», «божественным» и другими подобными эпитетами. Даже богословский фрагмент «Всякое зло наказуемо» Григория Нисского, бывало, приписывали Давиду Непобедимому, включали в состав его «Определений философии» и ком-

¹ Պատմութիւն Հայոց արարեալ Կիրակոսի Դարձապետի Գրեթաւիկեցոյ, էջ 31, 1909 թ. (Кириакос Гандзакеци, История Армении, стр. 31).

² Приведенные слова долгое время приписывались Стефану Сюнеци, автору VIII века; такое недоразумение в литературе существовало благодаря неточному указанию автора этих строк Г. Зарбаналяном, впервые приведшим их в своей известной работе по истории армянской литературы. Ошибка была исправлена Тер-Мкртчяном, см. «Արարատ», Յունվար 1902 թ. («Арарат», январь 1902 г-).

ником армянской церковной догматики, затем вернулся в Армению, которая вследствие разорения, в связи с войной с персами, не предоставляла возможности для философской деятельности, и это обстоятельство, по утверждению Араке́ла Сюнеци, вынудило Давида покинуть родные края.

Небезынтересно будет отметить то обстоятельство, что, по сообщению Араке́ла Сюнеци, Давид выступил против диофизитов после своего возвращения вместе со своими товарищами из Афин. Однако, согласно национальному преданию, Давид, как мы выше показали, вступил в спор с диофизитами еще до своего возвращения в Армению.

Сообщение Араке́ла Сюнеци противоречит этому положению. Оно приводит к нашему предположению о том, что Давид ничего общего с этим религиозным спором не имел.

Далее, Араке́л Сюнеци передает, что Давид написал пять сочинений в следующем порядке: «Книгу определения», «Слово на воздвижение св. креста», «Книгу необходимости», «Толкование грамматики» и «Комментарии к сочинениям Порфирия и Аристотеля».¹

Здесь к нашим сведениям о сочинениях Давида прибавляется упоминание о ряде других сочинений. Араке́л Сюнеци и вообще армянская историческая традиция приписывают Давиду большое количество сочинений разнообразного характера. Сюда входят сочинения чисто философского порядка, сочинения по логике, риторике, грамматике, теологии и переводы на армянский язык ряда сочинений Аристотеля и других. Число сочинений, приписываемых Давиду, в общей сложности доходит до 30. Однако, критическое рассмотрение этих сочинений показывает совершенно другую картину; к разбору этого мы еще вернемся. Здесь мы отметим, что сведения Араке́ла Сюнеци относительно сочинений Давида Непобедимого так же далеки от истины; он без критики повторяет сообщения своих предшественников и огульно приписывает Давиду различные сочинения, не замечая того, что последние отражают противоречивые и совершенно противоположные системы воззрений.

¹ Առաքել Սյունեցի, Լուծմունք յարդիս սահմանաց Դավթի անյարդի փիլիսոփայի (սահաբան), Մադրաս, 1797 թ. (Араке́л Сюнеци Предисловие к толкованию „Определений философии“ Давида, Мадрас, 1797 г.).

Наконец, Аракел Сюнеци сообщает о том, как Давид по возвращении в Армению не нашел достойного приема. Заслуживают внимания следующие его слова: «Отвергли его самого и его творения и задев оскорбили его, и он удалился в Грузию, остался там и там же умер... Он испытал от армии много горя, лишений и преследований, он от них получил много ран».¹ Таким образом, Аракел Сюнеци подтверждает наше предположение о том, что Давид подвергался гонениям. Но спрашивается, откуда эти сведения у Аракела Сюнеци? Мы далеки от мысли, что все это выдумка самого Аракела Сюнеци; мы считаем бесспорным наличие в тот период соответствующих материалов, на основании которых у Аракела Сюнеци выявляется такое сообщение, материалов, к сожалению до нас не дошедших. В условиях армянской действительности это естественно. Постоянные войны, беспрестанные вторжения диких племен в страну, сопровождавшиеся разрушением и разграблением страны, уничтожением множества культурных ценностей и литературных памятников и прерывавшие преемственность в развитии духовной жизни армянского народа—такова хорошо известная историческая судьба культуры этого народа.

На этом мы закончим разбор исторических сведений о Давиде Непобедимом. Источники последующих веков—Аракел Даврижеци, Семен Ереванци, Месроп Гандзакци и другие—в сообщениях о Давиде большей частью повторяют своих предшественников и не представляют особого интереса.

Таким образом, мы располагаем значительным количеством дошедших до нас сочинений, носящих имя Давида Непобедимого, определенными историческими преданиями и сообщениями, множеством сообщений из армянских источников о жизни и характере деятельности этой выдающейся личности ранней армянской исторической эпохи. На основании имеющегося материала можно прийти к заключению о том, что Давид побывал на западе в центрах духовной культуры эллинистического мира, и что он на философском поприще играл заметную роль еще до своего возвращения на родину. Мы видели, что армянские источники на эту сторону вопроса делают прямые указания. К такому заключению приводит нас также знакомство с основными трудами Давида. О связи Давида с западным

¹ Там же.

миром говорит и другое обстоятельство—наличие сочинения Давида на греческом языке.

Исключительный интерес представляют греческие рукописи двух сочинений Давида: „Τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ θεοφρόνου φιλοσόφου“, которое соответствует армянскому сочинению, посвященному заглавие «Մահմանի իմաստասիրութեան ընդհանր պիճանի», и „Προλεγόμενα σὺν θεῷ τῆς Πορφυρίου εἰσαγωγῆς ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ θεοφρόνου φιλοσόφου“ и „Σχόλια σὺν θεῷ εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφυρίου ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ θεοφρόνου φιλοσόφου“, которое соответствует армянскому «Հերմանութեան Պորփիրի». О существовании греческих рукописей сочинений Давида знали давно. Об этом издатели армянского текста упоминали еще в 1833 году. Но научный мир имел возможность познакомиться с ними после того, как они были изданы Адольфом Буссе в 1904 году.¹ Это издание в деле изучения Давида имеет решающее значение. Оно дает возможность путем сопоставления и сравнения его с армянским текстом прийти по основным и важнейшим вопросам к определенным выводам. Наконец, оно заставляет нас еще тщательнее искать в западных источниках сведений о Давиде, выяснить ту историческую философскую среду, к которой он принадлежал.

Для полноты наших дальнейших выводов мы должны хотя бы вкратце осветить состояние философской мысли и среды, окружавших Давида.

Мы уже говорили о том, что неоплатонизм пережил свою вторую стадию развития в Сирии в лице Ямблиха и его школы, пользовавшейся большим влиянием при покровителе своем Юлиане Отступнике. Неудача Ямблиха и его школы в деле философского обоснования нового языческого политеизма, выдвигавшегося в противовес усиливавшемуся христианству, побудила неоплатонизм снова обратиться к классикам философии— к Платону, Аристотелю, стоикам, проявляя при этом,—и это было новым явлением в истории неоплатонизма,—особый интерес к математике и естествознанию. Впрочем, различные разветвления неоплатонизма шли в своем исто-

¹ Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. Edidit Adolfus Busse, Berolini, MCMIV.

рическом развитии по разным путям, порой вступая между собою в живые противоречия. Исходящие из Сирийской школы Ямвлиха все три главные направления неоплатонизма — малоазиатское (Айдезий Каппадокийский, Евнарий, Максим Эфесский и другие, а также более тесно и непосредственно связанное с сирийцами пергамское религиозно-теургическое направление), афинское направление (Плутарх Афинский, Сириан, Прокл и его преемники) и александрийское направление — между собой существенно расходились. Особенно резко было расхождение от остальных особенно интересующей нас школы в Александрии, существовавшей между второй половиной V и первой половиной VII вв. Наиболее выдающимися деятелями этой школы были: Пьерокл Александрийский, известный ученик афинского Плутарха, автор комментариев к пифагорийской *Χρυσῆ ἐπη*, — сочинения, сильно повлиявшего на развитие христианской философии, и Аммоний, сын философа той же школы Гермия, бывший руководящей фигурой Александрийского образованного общества того периода, математик, естествоиспытатель, комментатор Аристотеля. Далее следовали Олимпиодор Младший, комментировавший Аристотеля, Платона, его «Горгию», «Филебу», «Федону» и «Алкивиада I», и Иоанн Филиппон Кесарийский, который был язычником, когда комментировал Аристотеля, и затем перешел в христианскую веру и стал епископом в Александрии: главным образом он известен тем, что учебные Аристотеля поставил на службу христианству. Отметим еще Элиаса, комментатора «Органона» Аристотеля, затем Стефана Александрийского, комментатора *Περὶ ἐρημείας*, астронома и ритора, которого в 612 году император Иракл перевел в Константинополь на должность преподавателя христианской высшей школы. Наконец, в этот круг надо включить и нашего Давида, по прозвищу, данному ему современными византийцами, Армянина, — комментатора произведений Аристотеля и Порфирия по логике.

Какова сущность этой школы неоплатонизма и почему Давид должен был принадлежать именно к этому философскому направлению?

В то время как Афинская школа Прокла и его преемников резко противопоставляла себя христианству и, в конце концов, была разгромлена и вовсе уничтожена, Александрийская школа неоплатонизма, вынужденная пожертвовать одним из своих адентов — же-

иной-философом Ипатрией, примирилась с фактом существования новой религии и даже сама совершила некоторую эволюцию в смысле ее восприятия и в известной мере вовлеклась в сферу интересов христианской теософии. Этим, конечно, и объясняется факт нахождения александрийских ученых того периода на содержании имперской власти. Такая перестройка школы дала ей возможность продолжать свое существование и после 529 года (после эдикта Юстиниана), вплоть до завоевания Халифом Омаром Александрии (642 г.). В этот последний период как в Александрии, так и в Палестине и в Сирии, на смену существовавшим вначале враждебным отношениям между неоплатонизмом и христианством проходило примирение и даже, в известной мере, сдвигание в виде образования нового течения, а именно христианского неоплатонизма. Христианство воспринимает эллинизм, его идеализм и мистику, а неоплатонизм, потерпев полное поражение в попытке создания новой религии, примыкает к христианству, воспринимает его догмы и постепенно сливается с ним. Философские сочинения александрийцев того времени в большинстве своем не противостоят христианской религии, а среди авторов этих сочинений находятся и такие, которые полностью восприняли новую религию. Современному исследователю иногда бывает очень трудно определить принадлежность автора того или другого философского трактата, вышедшего из этой школы неоплатонизма, к языческой или христианской религии; такая трудность существует и в отношении Олимпиодора, Элласа, Давида и других.

Круг интересов александрийской философии этого периода охватывает значительно более широкие отрасли духовной деятельности человека; сюда включались области философии, логики, грамматики, риторики. Заметим мимоходом, что в отличие от других неоплатоников, александрийцы придавали большое значение изучению математики и опытной науке. Сами неоплатоники—Аммоний и другие—занимались этими науками; они не чуждались традиций естественно-научного исследования, утвердившихся в Александрии, в этом торгово-промышленном центре Переднего Востока на протяжении многих веков. Во всех отраслях интеллектуальной жизни доминирующей для александрийцев являлась интерпретация соответствующих сочинений Платона и Аристотеля. Это объясняется тем, что оскудевшая философия, не будучи в состоянии прокламы-

вать самостоятельные пути развития, хваталась за авторитеты гигантов мысли прошлого, за Платона и Аристотеля; отсюда и ограниченность философия толкованием и объяснением мыслей великих предшественников. Александрийцы этого периода в основном исходят из учения Аристотеля. Но если при трактовке какого-нибудь вопроса они сталкивались с противоречивыми положениями Платона, то старались их примирить, найти соответствующие объяснения, доволнить одно учение другим, с тем, чтобы установить между этими учениями (Аристотеля и Платона) полную гармонию.

Основание, почему Давид Непобедимый должен быть причислен именно к этой группе неоплатоников—Аммонуса (сына Гермия)—Олимпиодора Младшего—заключается в следующем.

Неоплатонизм Давида бессспорен; в этом легко убедиться даже при поверхностном изучении его сочинений. Об этом говорят и комментаторский характер его трудов по логике, и характер разрешения им метафизических и целого ряда других вопросов, и его спиритизм, как и его отношение к классикам греческой философии. Также бесспорно, что он мог быть автором только V—VI вв. Основанием для такого утверждения являются прежде всего его же сочинения. Невозможно, чтобы эти сочинения, носящие на себе яркую печать античной культуры, проникнутые понятиями именно того периода, полные примеров и выдержек из языческой мифологии, сочинения, не вступающие в противоречие с христианством, но и не имеющие аналогического характера ни по отношению к язычеству, ни по отношению к христианству,— могли появиться после VI века, так как именно с этого периода, как мы указывали, неоплатонизм в Александрии примиряется с христианством, с его теософией, становясь во существе мостом для перехода от языческой формации неоплатонизма к христианской, от Плотина, Порфирия, Ямвлиха к Иоанну Филиппону, Стефану Александрийскому и, наконец, к самому яркому выразителю христианского неоплатонизма—Дионисию Ареопагиту, у которого очень резко изменились как содержание мышления в целом, так и форма изложения, изменился круг вопросов, подвергшихся рассмотрению.

При внимательном рассмотрении становится очевидным, что Давид не мог принадлежать к сирийской или афинской школам неоплатоников, что его греческие сочинения могли появиться именно в Александрии, соответственно общему духу и месту этого направле-

ния в истории развития неоплатонизма. Давиду чужда религиозно-теургическая концепция сирийских реформаторов язычества, ему также чуждо стремление к обобщению общефилософских, в частности, метафизических вопросов по примеру Прокла, этого систематизатора метафизики неоплатонизма. Тем более можно сказать это по отношению к христианскому неоплатонизму, с которым в трактовке метафизических вопросов Давид еще больше расходится. Если обратиться к неоплатонизму александрийского направления, то принадлежность Давида к этой школе доказывается целым рядом обстоятельств. Укажем из них самые главные. Чрезвычайно много общего в философских воззрениях Давида и других александрийцев, и можно с определенностью утверждать, что литературными и идейными источниками для Давида служат сочинения этих александрийских мыслителей. Имеется тождество во взглядах по многим принципиальным вопросам философии и логики, как это мы покажем ниже; это особенно заметно при сравнении Давида с Олимпиодором Младшим и Элиасом. Имеется также прямое упоминание Давида о современных ему александрийских деятелях в области философии: о том же самом Олимпиодоре, Аммонусе и других. Давид очень высоко ценит этих видных представителей Александрийской школы, чтит их, как своих учителей или как авторов, взгляды которых он полностью разделяет; он ссылается на их учения, в то время как об остальных неоплатониках ни единым словом не упоминает.¹ Можно прибавить еще общность формы изложения и много других подобных признаков, указывающих на родство Давида с неоплатониками из Александрии.

Связывая Давида Непобедимого с Александрийской школой неоплатоников, нетрудно будет и определить время его жизни и деятельности. Разбирая вопрос на основании армянских и греческих данных, можно прийти к следующему.

С начала V века, как правильно замечает Христ,² в Алексан-

¹ Если К. Нейман (*Versuch einer Geschichte der armenischen Litter.*) и вслед за ним Прантль (*Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande*, S. 642—643. Leipzig, 1927) связывают Давида с деятельностью Сириана из афинской школы, то это основывается исключительно на национальном предании. Они упустили из виду самое главное—разбор сочинений Давида, что и привело их к неверным выводам.

² См. Christ, *Geschichte der griechischen Litteratur*, S. 767—768.

дрии следовали друг за другом: Аммонийус, сын Гермия, знаменитый ученик знаменитого Прокла Афинского, с деятельностью которого связывается новый этап развития александрийской философии, затем его ученик Олимпиодор Младший, Филиппон и другие и, наконец, Элиас и Давид. Такую преемственность представителей Александрии от V до VI вв. нужно считать бесспорной. Узловым звеном является Олимпиодор; он следует за Аммонийусом и предшествует Давиду, и, если время деятельности Олимпиодора в Александрии относится к началу VI века, то Давид должен быть отнесен к периоду первой половины VI века.

Время и деятельность Давида Непобедимого с группой Аммонийуса, сына Гермия—Олимпиодора связывают также и К. Крумбахер, А. Буссе, Я. Манацян. По К. Крумбахеру Давид, комментатор сочинений по логике Аристотеля и Порфирия, является непосредственным учеником Олимпиодора: «Олимпиодора должны рассматривать, как автора потерянного толкования к «Введению», из которого вытекают сохранившиеся сочинения обоих его учеников, Элиаса и Давида. Время Элиаса относится к середине VI века. Значительно дальше стоит от своего источника дошедшее до нас сочинение автора под именем Давида или Давида Победителя. Это греческое сочинение, вероятно, и представляет собою только полное изложение комментариев армянского философа Давида или, быть может, записанных его лекций. Такое предположение исключает возможность отождествления Давида с греческим автором, известным под именем „Niketas David Parhlagon“.¹ Время этого последнего К. Крумбахер относит к 890 г., и действительно, он ничего общего не может иметь с Давидом Непобедимым.

Приводя в своей работе это место из К. Крумбахера, акад. Я. Манацян с этой точки зрения анализирует сочинения Давида и показывает, как он связан не только с Олимпиодором, но и с другими александрийскими деятелями этого периода. Отмечая идейную связь между тогдашними комментаторами античной философии, он указывает, что «будучи учеником один другого, в своих толкованиях они воспроизводили много общих философских принципов, как и много заимствованных друг у друга отрывков. Обычно эти совпаде-

¹ К. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, S. 432, 1897.

ния вовсе не определяют непосредственного источника того или иного отрывка; они только указывают на их принадлежность к одной и той же группе Аммониса-Олимпиодора».¹ Это на самом деле так: все эти комментаторы являются представителями одной школы, одного идеологического течения, и все они были в высшей степени близки и родственны между собой как по части философской проблематики, так и конкретных путей ее разрешения.

В отношении проблемы Давида Непобедимого совершенно другое предположение делает проф. М. Нуцубидзе. Он пытается связать Давида Непобедимого с псевдо-Дионисием Ареопагитом. Согласно его концепции, этот последний является носителем «идеологий еретических и мистических течений»,² «от Ареопагита через „Liber de Causis“ и от Абу-али до Зигнера Брабантского, на плечах которого Данте вошел в западный предренессанс, ила одна прогрессивная линия мысли»³ и «ареопагитский неоплатонизм является идеологическим базисом грузинского ренессанса».⁴ Согласно проф. Нуцубидзе неизвестным автором, скрывавшимся до сих пор под псевдонимом Дионисия Ареопагита, был грузинский епископ V века из Газы, Петр Ивер, который, по его мнению, имел некоторое отношение к Давиду Непобедимому. Ш. Нуцубидзе пишет: «Попытка устранить имя Петра Ивера из некоторых армянских памятников может навести на мысль о каких-то глубоких причинах неприязненности армянской письменности к Петру Иверу. Не исключена возможность, что сказанное имеет отношение к личности Давида Анахта, как младшего современника и сотрудника автора т. н. ареопагитских книг. Мы здесь только ставим вопрос о том, не является ли Давид Анахт 14-ым сирийским отцом, приехавшим из Сирии в Грузию, где он вошел в тесную связь с грузинами... Мы думаем, что основные идеи главного философского произведения Давида Анахта «О пределах (? В. Ч.) философии» понятны только в свете ареопагит-

¹ Հ. Մանանդյան, Հունարան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, էջ 60, 1928 (Я. Манандян, Грскофильская школа и этапы ее развития, стр. 60, 1928 г. Вена).

² Ш. Нуцубидзе, Предисловие к „Витязю в тигровой шкуре“ Руставели, стр. 11, Москва, 1911 г.

³ Ш. Нуцубидзе, Тайна псевдо-Дионисия Ареопагита, стр. 21, Тбилиси, 1942 г.

⁴ Там же, стр. 44.

ских идей».¹ Ш. Нуцубидзе в своей статье об армянском ренессансе высказывается о Давиде еще более определенно: «Вне официальной линии церкви имело место внутреннее объединение еретических и мистических течений: оно привело к тому, что в силу враждебного отношения официальных кругов церкви, замечательный армянский философ (? В. Ч.), по свидетельству Аракеля Сюеци, был вынужден покинуть Армению и перевести свою деятельность в Грузию».² Из всего этого явствует, что Ш. Нуцубидзе считает Давида главным представителем ареопагитских, по его мнению—еретических идей в Армении, тесно связывавшимся с грузинским миром сперва в Газах, а затем и в самой Грузии.

Неизвестный автор, посвятивший псевдоним Дионисия Ареопагита, является автором сочинений монофизитского направления. Именно монофизиты в 533 году на Константинопольском соборе использовали имя и высокий авторитет великого мученика I века, Дионисия Ареопагита, окрестив его именем сочинения своего современника. Первое время, в период борьбы и спора между восточными и западными церквями, указанные сочинения были в большом почете среди представителей восточной церкви, но после, когда этот спор и борьба отошли на задний план и стали менее обостренными, псевдо-Дионисий Ареопагит стал в центре внимания также западной церкви, господствовавшей корпорации ее отцов. «В дальнейшем (после VII в. В. Ч.),—говорит Ш. Нуцубидзе,—церковь официально стала приписывать ареопагитские идеи к себе, в чем однаково подвизались как византийские патриархи, так и римские папы».³ Что касается отношения армянской церкви к ареопагитским сочинениям, то достаточно указать на факт появления отрывков из сочинения псевдо-Дионисия Ареопагита на армянском языке в сборнике «Կնիք հաւանիք».⁴ А в VIII веке его сочинение было переведено на армянский язык Степаном Любоумдром. В XIII в. Стефан

¹ Там же.

² Շ. Նուցուբիձե, «Սովորական զրախոնութեան» № 12, 1941 թ., Երևան (Ш. Нуцубидзе, «Советская литература» № 12, Ереван, 1941 г., на арм. языке).

³ Ш. Нуцубидзе, Тайна псевдо-Дионисия Ареопагита, стр. 50.

⁴ «Կնիք հաւանիք» — «Печать веры». Под таким названием при ар-

Орбелян в своей работе «*Չափի կրթութիւնը*»¹ в борьбе с диофизитами опирался на взгляды Дионисия Ареопагита, ссылаясь на него как на монофизита, сторонника ортодоксальной линии восточной церкви. Его сочинение — *Περὶ τῆς οὐρανοῦς ἐξαρχίας* — было в большом почете также в Татевской школе, и Григор Татеваци написал даже особые комментарии к нему. Наконец, в XVI в. был сделан новый его перевод Стефаном Польским. Все это показывает, что армянская церковь считала псевдо-Дионисия, с самого появления его сочинения, высокопочтительным и правочерным автором, чуждым какой-либо «идеологии еретических и мистических течений» или «революционной оппозиции».

Таким образом, утверждение Ш. Нуцубидзе, будто ареопагитские идеи стали источником еретических и мистических течений, по крайней мере, в отношении армянской действительности не подтверждается.

Смешение неоплатонического умозрения с христианской догматикой в работах псевдо-Дионисия Ареопагита, где отчетливо проявляются характерные моменты как неоплатонизма, так и христианства, как, например, принцип Дионисия о иерархии, о происхождении из божественного начала всего сущего, когда из единого начала выводятся различные следствия, напоминающие эманацию Единого у неоплатоников, или другой основной принцип ареопагитского учения — единство человека с «сверхсущим, сверхвозвышенным, сверхбожественным началом», в котором сливаются христианство и неоплатонизм, — ровню ничего общего не имеет с учением Давида Непобедимого, автора «*Определений философии*», и с другими, родственными ему, произведениями, являющимися продуктом комментаторской деятельности типичного неоплатоника, последователя Александрийского направления группы Олимпиодора. Упоминания в исторической литературе о каких-либо связях Давида Непобедимого с псевдо-Дионисием (или с Петром Ивером) совершенно не встречается; нет его и в грузинских источниках, а сочинения самого Давида абсолютно ничего не дают для установления идейной связи между ним и армянском патриархе Комитасе в VII веке был утвержден канонический сборник, составленный из соответствующих отрывков сочинений св. отцов — вселенской и национальной церковью, направленных против различных ересей и раскольников. Рукопись издана в 1914 году.

¹ Рукопись № 573, стр. 187 а—193 б. Матенадаран Еревана.

тором ареопагитских сочинений. В то время как сочинения Давида относятся большей частью к языческой культуре, у псевдо-Дионисия мы имеем апологетику христианства. Если Дионисий подвергает разбору метафизику, ограничиваясь вопросами теософии, то у Давида мы видим преимущественно гносеологию и логику. Если учение псевдо-Дионисия пропитано христианским мистицизмом, то мистицизм Давида ограничивается пониманием чисел, напоминая мистицизм неопифагорейцев типа Никомаха и др. Все это говорит о том, что между ними ничего общего не могло быть, и потому нет никаких оснований утверждать, что между ними существовала какая-либо идейная связь.

Сообщение Аракеда Сюнеци о том, что Давид подвергался в Армении преследованиям и нашел себе убежище в Грузии, само по себе еще не указывает на еретическую деятельность Давида. Армянские и другие источники совершенно не указывают на принадлежность Давида к каким-либо еретическим течениям и на какие-либо его связи с последними. Скорее обратное: имеется апокрифическая переписка Давида с армянским патриархом Гютом (V в.), в которой этот последний просит Давида выступить против каких-то еретиков Константина, Петра и Федора из деревни Ошнина, что якобы и было Давидом исполнено. Таких, зачастую ничем необоснованных сообщений о выступлениях Давида за или против той или иной ереси, в течение веков создавалось немало, и само собою разумеется, ссылаться на них недопустимо.

Проф. Ш. Нуцубидзе пишет: «Армянские источники пока что, т. е. до подлинно-научного исследования вопроса о выдающемся армянском философе Давиде Апахте, почти ничего не дают для проблемы о псевдониме Дионисия Ареопагита».¹ В отношении такого рода ожиданий мы должны разочаровать Ш. Нуцубидзе, ибо никакое подлинно-научное исследование Давида Апахта никогда не сможет пролить свет на тайну псевдо-Дионисия Ареопагита. Другое дело — исследование Давида Харкаци, армянского монофизита VII века; здесь вероятно найдет свое подтверждение заслуживающая внимания мысль Ш. Нуцубидзе.

Исследователи Гараганиян и Хостикян по отношению к проблеме Давида занимают совершенно другую позицию. Гараганиян в своей

¹ Ш. Нуцубидзе — Тайна псевдо-Дионисия Ареопагита, с. 45.

критической истории Армении все армянские исторические сообщения о Давиде считает созданием мифического порядка: он, в частности, не находит возможным определить даже его национальное происхождение.— был ли он армянином или греком. Гарагяни пишет: «Эту книгу («Определения философии» Давида, В. Ч.) вероятно писал какой-нибудь грек по имени Давид; она была переведена неизвестным армянином на армянский язык. Последующие писатели считали эту книгу не переводным, а оригинальным сочинением: отсюда и автора Давида признали армянином и создали вокруг него известную легенду».¹

В своих рассуждениях примерно такую же позицию занимает Хостикиан. В своей специальной работе² он разбирает национальное предание о Давиде, все те сочинения, которые традиционно приписываются Давиду, и приходит к заключению, что философ Давид, деятель начала VI в., автор ряда философских произведений неоплатонического направления из Александрийской школы, ничего общего не имеет с армянской действительностью. Разве только то, что армяне перевели его сочинения с учебной целью на армянский язык и широко их распространяли среди своих соотечественников. Хостикиан находит, что если в армянской национальной традиции есть зерно правды, то оно относится к другому Давиду, Давиду Харкаци.

Гарагяни и Хостикиан вульгарно упрощают проблему Давида, решают ее чрезвычайно легко и просто: имеется греческий текст сочинения, которое с армянской действительностью по видимости непосредственно не связано, ее прямо не отражает; отсюда, Давид, как автор этого сочинения, сам к армянской действительности не относится. Но мысли этих авторов, национальное предание, которое местами окутано мифическим покровом, местами содержит противоречия и местами не совпадает с фактической действительностью, вовсе должно быть отвергнуто.

Армянское национальное предание о Давиде Победимом, разумеется, нас также не может целиком удовлетворить; несомненно,

¹ *Փարսիացեան, Բնական պատմութիւն հայրս, IV, էջ 109—110. Քիֆ-լիս, 1895 թ.* (Гарагяни—Критич. ист. Арм., ч. IV, стр. 109—110, Тифлис, 1895 г.).

² Missak Khostikian, *David der Philosoph*. Bern, 1907.

что оно в известной мере противоречиво и даже легендарно: много вопросов оно оставляет открытыми и неразрешенными: все же недопустимо его вовсе игнорировать и огульно отвергать. Любое предание о важнейших событиях армянской исторической действительности связано в большей или меньшей степени с легендами и эпическими рассказами. Укажем хотя бы на предание о жизни Григория Просветителя, или об изобретении алфавита Месропом Маштоцем, и на многие другие предания, которые имеют в себе очень много легендарного. Из этого, однако, далеко не следует, что нужно вовсе отказаться от них, не принимать их в соображение при научном исследовании. Здесь задача исследователя значительно затрудняется: он должен отделить историческое от легендарного, объективное, реальное положение вещей от тенденциозного восприятия.

Не так поступили Гарагяци и Хостикиан, и понятно, что они не оказались в состоянии правильно разрешить проблему Давида. Они не могли, конечно, вовсе отрицать существование исторического предания, сообщения армянских источников, ибо не имели на это достаточного основания. Однако, Хостикиан совсем не доверяет национальному преданию о Давиде и это еще потому, что сочинения последнего долгое время будто бы оставались анонимными и только с X века Давид, якобы, был признан подлинным автором этих трудов. На основании этого ложного представления Хостикиан относит возникновение предания к значительно более позднему времени, примерно к X—XII вв.; в частности, именно такое будто бы анонимное хождение сочинений Давида дает повод приписать их Давиду Харкаци, этому более чем благонадежному представителю армянской церкви; отсюда и смещение сведений об этих двух Давидах. Однако важно, как бы трудно это ни было, обратить: какие из сведений к которому из двух Давидов должны быть отнесены, какие к Давиду Харкаци и какие к Давиду Непобедимому? Тут нужно учесть то обстоятельство, что Давид Непобедимый со стороны официального мира по тем или иным основаниям мог подвергаться преследованию, в связи с чем его сочинения в определенный период не пользовались таким успехом, как в другие времена, и самое имя их автора не пользовалось до поры до времени широкой популярностью. Несмотря на это, все же мы в состоянии указать на факт упоминания о Давиде и его сочинениях именно в этот период времени. Укажем хотя бы на уже упомянутое нами сочинение автора VIII века Сре-

фана Сюеци, где с точностью указываются не только «Определения философии», но и его автор—Давид Непобедимый. И поэтому неправильно утверждение со всеми вытекающими выводами о том, что Давид не упоминается до Григора Магистра, до периода X—XII вв. Бесспорно еще и то, что сочинения Давида существовали на греческом языке и носили имя Давида, причем они были хорошо известны в свое время многим выдающимся мыслителям эпохи и широко ими были использованы.

По отношению к национальной традиции противоположную позицию занимают почти все представители армянской конгрегации венецианских Мехитаристов, Гар. Зарбанальян, автор капитальной работы по истории армянской литературы, и другие. Еще задолго до Г. Зарбанальяна профессор мюнхенского университета К. Нейман впервые ознакомил Запад армянской исторической литературой в своей работе „Versuch einer Geschichte der armenischen Litteratur“, как и в ряде статей¹ об отдельных представителях армянской древней литературы. Источники и сама концепция К. Неймана принадлежат Мехитаристам; на это указывает сам автор на титульном листе своей работы „Nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet“.

Мехитаристы и К. Нейман разделяют традиционное воззрение о Давиде, представляют его мыслителем пятого века, учеником Месропа и Саака, автором целого ряда сочинений по философии и теологии, переводчиком Аристотеля, в частности его «Органона». К. Нейман особенно подчеркивает сочинение Давида, «направленное против приверженцев Пиррона», сочинение, которое, по мнению К. Неймана, «содержит самостоятельную философскую систему»; о самом Давиде, как авторе этой работы, Нейман замечает, что он «занимает выдающееся место среди философов своего времени».²

Безоговорочное признание национального предания о Давиде составляет другую ошибочную крайность, допускаемую некоторыми исследователями. Отсутствие критического отношения к традиции

¹ Neumann, C. F. Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien du V siècle de notre ère... (Nouveau journal asiatique, 1829, t. III, pp. 49—86 et 97—153).

² C. F. Neumann, указанное соч., З. 59 и статья о Давиде. К. Нейман сделал Давида Непобедимого достоянием исследователей в области античной философии и логики. Все упоминания этих последних о Давиде

лишает научной ценности очень многое из того, что ими написано о Давиде. Достаточно сказать, что они вовсе не разбирают Давида по существу его философии, как и с точки зрения развития философской мысли в Армении не устанавливают места, занимаемого воззрениями Давида в истории этой мысли и т. д., точно также они не разбирают того, насколько дошедшие до нас сведения о Давиде соответствуют исторической действительности, как и не анализируют фактов исторического прошлого, связанных с жизнью и деятельностью Давида. Они не дошли до сознания того, что Давид вообще не мог быть учеником Месропа и Саака (первая половина V века) и одновременно Олимпиодора Младшего (первая половина VI века). Ярко выраженная тенденция приписования истории к воззрениям Мехитаристов привела к тому, что Г. Зарбапалян даже не нашел нужным сопоставить и сравнить теологические и философские работы, которые он, следуя традиции, приписывает Давиду. Он не замечает, что невозможно, чтоб одному и тому же автору принадлежали различные и прямо противоположные по характеру и по воззрениям работы. Мехитаристы вообще не в состоянии представить себе в древней истории народа какой-либо проблеск мысли вне рамок и условий христианского мира, независимо от церкви и церковных традиций. Представители армянской теологии с давних пор связывали деятельность Давида Непобедимого с армянской церковью, и понятно, что они и теперь не могут отказываться от этого.

Итак, в то время как одни исследователи вовсе отрицают историческое национальное предание и сведения источников, другие восприимчивают их без всякой критики, догматически. Разуместен, и то и другое отношение к научным исканиям одинаково не могло привести к желательным результатам.

Об армянском происхождении Давида говорят вся армянская традиция и источники, начиная с Моисея Хоренского и кончая Аракелом Сюнеци. В древне-армянских рукописях имеются упоминания о том, что армяне и греки спорили о национальном происхождении

де основываются, главным образом, на сочинении К. Неймана; см. P r a n t l' Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig, 1927, S. 642—643; F r u e b e r w e g, Grundriss der Geschichte der Philosophie Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, dritter Theil, zweite Abtheilung, S. 917—918, 1903, Leipzig; E. R o l l e s, Vorrede des Übersetzers zu der Einleitung des Porphyrius Aristoteles Kategorien, 1920 и ряд других сочинений.

Давида: каждая сторона относил его к своей собственной нации. Греческие источники в отношении Давида вообще очень скуны; они о национальном происхождении Давида ровно ничего не говорят. Вопрос решается только на основании армянских материалов. Кроме свидетельств указанных армянских источников, подтверждающих армянское происхождение Давида, мы в качестве доказательства приведем еще армянский перевод сочинения современника Давида, Элиаса, его «Толкования к категориям Аристотеля».¹ Время армянского перевода этого сочинения акад. Я. Манандян относит ко второй половине VI века; с этого же времени можно считать появление первого упоминания о Давиде Пенобедимом. Упоминание о Давиде имеется только в армянском переводе. Приведем это место вместе с греческим оригиналом.

Διὰ τί εἰπὼν γνωριμώτερον προσέειπε τὸ οἰκειότερον; καὶ λέγομεν ὅτι τὸ γνωριμώτερον οὐ ποιεῖ μᾶλλον οὐσίαν τὴν ἄτομον, ἀπειδὴ καὶ τὰ συμβεβηκότα πολλάκις καὶ αὐτῆς τῆς ἀτόμου οὐσίας εἰσι γνωριμώτερα οἷον ἀντί τοῦ εἰπεῖν «κάλισσον τὸν Σωκράτην» λέγω «κάλισσον τὸν φιλόσοφον». Διὰ τοῦτο ὅσον προσέειπε τὸ οἰκειότερον τὰ γὰρ γνωριμώτερα οὐ δηλοῦσι πάντως τὴν φύσιν τοῦ πράγματός, ὡς πολλὰ τῶν συμβεβηκότων, τὰ δὲ οἰκειότερα μᾶλλον δηλοῦσι.

El. 169, 5—11.

Ձի՞ ստացեալ «ծանաւթագոյն» ստացրեաց եւ «զընտանեղոյն», եւ սսեմք, եթէ ծանաւթագոյնս միայն ոչ կարէ յաւելոյր յոյացութեան անսել զանհասան, զասն զի եւ զստանձոռնք բազում անգամ ծանաւթագոյնք են, քան զանհաս յոյացութիւն. որդոն՝ զտիտանակ սսեմք ընդ «կոչեան զԴաւիթ»՝ սսեմք «կոչեան զփրիստիոսն»: Վասն այսորիկ ստացրեաց զընտանեղոյն. քանզի ծանաւթագոյնս ոչ սսեմայն իրաւք յայտանէ զընթիւն իրին, որպէս բազումք ի ստանձանցն, իսկ ընտանեղոյնք առաւել յայտանեն:

էլ. 88

¹ Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categoriarum commentaria, Berolini, 1900; Մեկնութիւն ստորագրեանցն Արիստոտելի ընծայեալ էլիասի Բուսաստանի, ի լրջո էած Յ. Մանանդեան, 1911 թ. (Толкования к категориям Аристотеля Элиаса, изд. Я. Манандяна, 1911 г., Петербург).

Как видим, на месте Сократа в греческом тексте стоит Давид в армянском переводе. Это чрезвычайно важное обстоятельство. Дело в том, что все армянские переводы этой школы арменизированы. В данном случае на место греческого философа поставлен армянский философ. Если в эллиническом мире по мысли автора в качестве примера самого популярного „οἰκαιοτέρων“ «*ἑρμηνεύθη*» философа можно было бы указать на Сократа, то в Армении таковым по мысли переводчика должен был оказаться Давид. В пользу нашего предположения говорит замена в тексте перевода греческого Зевса армянским Арамаздом, Елена (он и она — «*Ἐλενος καὶ Ἐλένη*») — Тиграном и Тигрануи, Афродиты («*Ἀφροδίτη*») — Астхик.² Такого рода арменизация встречается и в других армянских переводах этого периода, так что не может быть никакого сомнения, что Давид в армянском переводе «Толкования Элиаса» упомянут как армянский философ, причем как популярный и всеобщее признанный деятель среди своих соотечественников. Могут нам возразить, что переводчик Элиаса, возможно, имел в виду другого Давида из армянской среды. Но этого быть не может, ибо, кроме Давида Непобедимого, ни один Давид с прозвищем «философ» в истории армянской мысли до этого периода не фигурировал. Давиды философы-теологи, как мы выше показывали, жили после появления этого армянского текста сочинения Элиаса. Словом, переводчик Элиаса несомненно имел в виду Давида Непобедимого, который только и мог в армянской действительности заменить Сократа.

На основе изучения всего того материала, которым располагает наука на сей день о жизни и деятельности Давида Непобедимого, на основе изучения всех доступных нам источников о Давиде мы пришли к следующим выводам:

¹ EI. 125, 27: «ὡς γὰρ ἴδως καὶ βασιλικὸς ὁ ἑσὸς τὴν βασιλικωτέραν τῶν αἰσθησεῶν ἡρηθωμένην ἔχει, φησὶ δὲ τὴν ὄψιν». Арм. перевод: «*Պարբող Տարածնի փայտեղին սայցե մեծադանձն Արամադդ*» (стр. 35, 4—5). EI. 143. 1—4: «ἦθεν τὸ «Ἐλενος καὶ Ἐλένη» οὗ ἐστὶ παρῶν μολ... ἀλλ' ἐπειδὴ ὡς «Ἐλενος καὶ Ἐλένη» οὐδὲρ μὲν γοσφῶντα ἔγρουσαν». Арм. перевод: «*սուտի Տիրանի եւ Տիրանուհի եւ ոչ մի էնչ հարորդութիւն պէիւն*» (стр. 53, 22—26). EI. 124, 4—6: «σαφὲς ὡς πρὸς τοὺς ἔξω φιλοσοφίας διαλεγόμενος, ὡς δὲ ἐν διαλεκτικοῖς ποικίλος τὰς μετῴρατον, Ἀφροδίτης [δύομα] γέμων καὶ χαρίτων ἀνάμεικτος». Арм. перевод: «*սրբիւս սարտարաջս խմատարբութեան խաւսեղով, իսկ ի արամադանական խիտս են դանդան նմանութեամբ Աստադական սնուսարբ եւ շորհաւբ իս*» (стр. 30, 22—24).

Благодаря связям и общению Армении с Эдессой и Александрией, куда в то время для получения образования стекались молодые люди из Армении, Давид из южных провинций Армении также отправляется в Александрию и здесь примыкает к группе Аммониса-Олимпиодора Младшего. Мы допускаем возможность пребывания Давида также в Афинах, откуда спустя много лет он возвращается на свою родину.¹ В Александрии Давид приобретает некоторую известность, выступает здесь как признанный философ, учитель философии и как автор ряда трудов, преимущественно по логике. У себя же на родине, по всем данным, Давид был принят враждебно, в силу чего он был вынужден, если верить сообщению Аракеда Сюнеци, покинуть Армению и удалиться в соседнюю Грузию. Но, несмотря на это, он все же был одним из популярных мыслителей в Армении; им здесь никогда не переставали интересоваться; его сочинения постоянно изучались и широко распространялись и как его авторитет всегда охотно ссылались. Его огромное влияние на ряд последующих поколений совершенно бесспорно. На протяжении всей истории развития философской мысли в Армении Давид постоянно фигурирует, даже приобретая иногда мифический, легендарный образ. Пожалуй, ни один мыслитель в истории армянской действительности не был

¹ Исходя из того обстоятельства, что в работах Давида не упоминается никто из неоплатоников афинской школы, акад. Я. А. Манандян делает следующий вывод: „Давид принадлежит к александрийским комментаторам; он близко знает александрийских комментаторов своего времени; в Афинах он никогда не бывал, и предание об этом, сохранившееся в национальной литературе, является легендой, созданной в последующие века“ (Հ. Մ ա ն Ն ա ն յ ա ն, Գաղղթ Անհաղթի խնդիրը նոր լուսաբանությամբ, էջ 28). Такое утверждение вряд ли обосновано, во-первых, потому, что Давид, отдавая предпочтение своему кругу мыслителей, мог бы и не упоминать о воззрениях других неоплатоников, особенно тех, с которыми он не имел тесной идейной связи; во-вторых, потому что и тогда немало бывало случаев того, что ученые меняли место своего пребывания. Так, известно, что Плотин свою деятельность из Александрии перенес в Рим, тот же самый Аммонис, сын Гермия, был в школе Прокла в Афинах до того, как обосновался в Александрии. То же нужно сказать и о Стефане Александрийском, который из Александрии переселился в Константинополь. Из армянской действительности можно указать на Езника, который первое время был в Эдессе, а затем побывал и в Константинополе. Именно так могло быть и с нашим Давидом, и потому нет основания отрицать национальное предание о пребывании Давида в Афинах.

настолько окружен легендами, как Давид. Этот армянский философ вошел даже в народный фольклор. О Непобедимом Давиде любили рассказывать старцы в долгие зимние вечера.¹

В силу ли своего армянского происхождения или по каким-либо другим обстоятельствам, именно Давид, этот неоплатоник из группы Аммониса-Олимпиодора, а не кто-либо другой из представителей этого-же философского направления, приобрел исключительно важное значение в истории развития философской мысли в Армении. При этом, огромное значение, которое приобрела здесь философия Давида, определяется не александрийской или византийской, а исключительно армянской действительностью. Именно здесь, в исторической Армении, Давид своей философией оставил заметные следы, став по ходу вещей даже главой всего эллинистического философского направления в стране. Важно то, что образование школы вокруг его имени, появление различных толкований его философии имели место не в грековизантийском мире, а в армянской исторической действительности. Философия Давида—эллинистическая культура, необходимые предпосылки к появлению которой в древней Армении имелись. Давид—эллинизированный армянин,² но его эллинистическая философия настолько переплелась с армянской действительностью и укоренилась в ней, оказывала такое влияние на развитие теоретической мысли в Армении, что следует говорить о Давиде, как об армянском мыслителе не только по происхождению, но имея в виду и тот вклад, который он внес своей философией в национальную культуру армянского народа.

Рассмотрение философии Давида с точки зрения армянской действительности неизбежно ставит перед исследователем ряд вопросов следующего порядка. Почему в тот период времени в Армении именно эллинистическая философия была поставлена в порядок дня, и насколько исторически была подготовлена почва к ее восприятию, как она была воспринята и как она срацивалась с армянской действительностью в целом?

¹ Соответствующий материал издал Ер. Лалаянц в армянском «Этнографическом обозрении», см. «Ազգագրական հանդես», кн. X, 1903 г. Рассказ 90-летнего Охнан деда о Давиде Анахе.

² Это понимали и в далекое прошлое: так Григор Татеваци (конец XIV века) в своих комментариях к теории Давида пишет о нем: «Դաւիթ ազգու հայկից, իմաստութեամբ հելլենացի». См. рукопись № 4268, стр. 20 б.

Мы уже коснулись вопроса о внешних условиях и возможности распространения в Армении западной, и в первую очередь неоплатонической, философии; здесь мы подчеркнем только то, что в тот период ближе всего к восприятию в армянской действительности была именно философия и, особенно, логика неоплатонизма. Для этого существовали не только внешние причины, т. е. то, что на западе в философии больше всего было распространено неоплатоническое течение и что, естественно, последнее должно было больше всего повлиять на соседние страны, но и внутренние причины, именно то, что в интеллектуальной жизни Армении сильно возрос интерес к основным логическим категориям: к определению, суждению и доказательству. Для армянских мыслителей крайне важно было овладеть методологией теоретического мышления, пригодной, как оружие, в борьбе против наседавших на страну идеологических врагов. Вспомним, что борьба велась против национального, кое-где еще сохранившегося, язычества, против зороастризма, манихейства, гностицизма, ересей, эликурейства и других философских течений, проникавших в Армению. Армянские деятели нуждались в стройных логических правилах, на которые могла бы опираться борющаяся мысль. Навстречу этому требованию в тот исторический период в наибольшей мере шел «Органон» Аристотеля. Пристальный интерес в Армении к этому выдающемуся труду стал в такой же мере неизбежным, как и плодотворным. Появление в армянской действительности «Органопа» знаменовало обострение идеологической борьбы, которую вела страна; оно привело здесь к сравнительно раннему появлению соответствующей культуры логики. Появились переводы «Категорий», «Об истолковании», «Аналитики», различные комментарии к логике Аристотеля, Порфирия и т. д. Совершенно неверно то, что появление этих трудов на армянской почве акад. Я. Манандян, как и некоторые другие ученые, связывают исключительно с запросами теоретического обоснования монофизитской или двофизитской веры в Армении.¹ Это далеко не так; указанные труды по-

¹ Акад. Я. А. Манандян появление на армянском языке сочинений Аристотеля по логике и комментариев, приписываемых им Ямблиху, объясняет как создание теоретической базы монофизитства, а сочинения группы Давида—Олимпиадора рассматривает как литературную продукцию армянских двофизитов. С этим, однако, трудно согласиться. В частности неоплатонизм Давида вовсе не определяет его как сторонника

явились и на Западе, и в Армении в качестве методологических основ мышления более широкого охвата и значения. Известно, что они как методологические основы одинаково пригодились как на Западе, так и в Армении для обеих этих борющихся сторон. Эти сочинения Аристотеля по логике и Порфирия своим непосредственным содержанием уж совсем не могли служить в руках монофизитов Армении доказательством правильности их позиций. Мы здесь имеем в виду именно сочинения по логике Аристотеля и неоплатоников, имеющиеся на армянском языке. Другое дело труды по метафизике Платона и Аристотеля, которые на самом деле могли бы пригодиться непосредственно для теоретического обоснования позиций как диофизитов (учение Платона), так и монофизитов (учение Аристотеля). Однако, сочинениями такого рода на армянском языке мы не располагаем; они до нас не дошли, и об их существовании нам ничего достоверно не известно.

Даже теперь при самом пристальном исследовании невозможно доказать по комментариям Давида, Элиаса или другого автора этой школы, имеющимся в древних армянских переводах, принадлежность

дуализма Платона; в действительности, философия Давида в несравненно большей мере склоняется к учению Аристотеля, чем—Платона. В вопросах гносеологии и логики, образующих основное содержание его трудов, Давид в своей особой его интерпретации придерживался именно Аристотеля. Если рассматривать вопрос более конкретно, то легко заметить, что в сочинениях Давида совсем невозможно подметить хоть какое-нибудь обоснование или опору диофизитства, какое-нибудь подтверждение тезиса о двух началах природы Христа. И весьма характерно, что в прошлом вообще не было случая, чтобы какие-либо сочинения Давида кем-либо рассматривались под этим диофизитским углом зрения, не было случая использования авторитета Давида для защиты догматики западной церкви. Вместе с тем, однако, можно привести целый ряд случаев, когда сторонники именно монофизитства ссылались на отдельные положения Давида, превращая его учение в теоретическую основу своей борьбы с диофизитами.

В качестве примера можно привести вышеупомянутый труд—«Մանն Երկու բնութիւնն» Стефана Орбеляна (см. рукопись № 573, стр. 187 а—193 б., Матенадаран Еревана), где автор исходным началом берет определенное, данное человеку Давидом, и для от общего его положения к частному, приходит в результате к оправданию монофизитского понимания природы Христа. Ссылка Я. Манандяна на небольшое произведение неизвестного автора из группы Давида,—«Առածք հինգ» (см. Մանն-Նազրու թիւեր նախնական, стр. 217—222. Венеция, 1833 г.),—где якобы

их авторов к монофизитским или дикофизитским кругам деятелей. Все это говорит о том, что сочинения по логике в Армении появились, как сказал Гегель по отношению к логике неоплатоников, из потребности «определенности мысли». Именно такая потребность в интеллектуальной жизни армянского народа явилась предпосылкой к появлению и восприятию такого рода сочинений, определила спрос особенно на Аристотеля, в частности—на его логику, и на встречу именно этой потребности нашел в своих сочинениях по логике неоплатоник Давид Непобедимый. Эти сочинения переплетались и срашивались с армянской культурной действительностью на протяжении долгих веков и в конце концов стали неотъемлемой частью всей духовной жизни народа.

Философия неоплатоников проникла в Армению как христианский неоплатонизм через патристическую литературу; это был важнейший элемент христианской теософии в Армении. С другой стороны из александрийского и, частично, из сирийского неоплатонизма проникли в Армению сочинения преимущественно по логике. Следовательно, можно с уверенностью утверждать, что неоплатонизм был вос-

решается вопрос в пользу дикофизитства, лишена основания не только потому, что это произведение не принадлежит самому Давиду (ибо, если даже прав Я. Манандян, относя «Առաժը հիշիչ» к литературному направлению школы Лавида-Олимподора, то все-же не всякая мысль этого произведения, взятая в отдельности, должна считаться принадлежащей Давиду), но и потому, что здесь по существу трактуются вопросы совершенно другого порядка, не имеющие ничего общего с халкедонским определением природы Христа. Что неизвестный автор «Առաժը հիշիչ» излагает свои мысли в духе Аристотеля, это признает и Я. Манандян—обстоятельство, которое не говорит в защиту его тезиса, ибо хорошо известно, что аристотелизм не может служить делу обоснования дикофизитства.

Рассмотрим ближе указанное сочинение. В нем разбираются логические категории Аристотеля о единстве и множественности подлежащей определению природы предмета. Автор «Առաժը հիշիչ» пишет: «Существуют сперва единичные (предметы), про которые говорится, что они существуют только как природа и каждый из них существует согласно своему виду; так же говорится, что существует одна природа, затем—виды, после чего—роды и, наконец, в наивысшем мире роды, некоторые как природа, некоторые как существование и другие только как сущие» (стр. 221). Здесь, как мы видим, вслед за Аристотелем утверждается первичность единичного и вторичность образования понятий вида и рода. Не виды или роды, а только единичное существует как природа. Эта единичная природа разъясняется следующим образом: «Итак, эта одна.

принят в Армении как христианская теософия и как культура логики. Тот особый успех, которым в Армении пользовалась Александрийская школа неоплатоников, объясняется двумя причинами. Во-первых, для христианской Армении александрийская философия последнего периода была тем более приемлема, что она, как мы уже отметили, относилась к христианству примиренчески, стремилась не противопоставлять себя его миропониманию. Во-вторых, для монофизитской Армении Александрия со своей епархической организацией и внешней христианской школой стала возглавляющим центром религиозной формы борьбы Востока с Западом. При таком положении вещей понятно, почему именно Александрия должна была стать важнейшим идейным источником для Армении, центром, оказавшим огромное влияние как на Армению, так и на другие страны Переднего Востока.

Армянский неоплатонизм не вступил в противоречие с христианством; больше того, он вплетался, сращивался с ним. В частности, философия Давида Ненобедимого, как и других неоплатоников, была не использована христианскими деятелями в борьбе за утвер-

природа существует по двум обозначениям: как простая (однородная), в которой не замечается различие видов, которая есть истина и на самом деле есть одна природа, и как сложная (разнородная), в которой отмечается различие видов* (стр. 221). Отсюда следует, что автор различает понятие простого (несложного) единичного, определение которого может привести к понятию единой природы, от понятия сложного единичного, когда рассматривается природа единичного по различным составам, по множеству сторон единого бытия. При таком случае невозможно сказать, что существует одна природа... те, которые не имеют одного определения, никогда не могут быть тождественными (в своих частях)* (стр. 222). Если человека рассматривать с различных сторон—человек как душа, как тело и т. д., то придется дать различные определения, дабы выявить различие его природы. Таким образом „сложное (разнородное) существование приводит к множеству определений, оно имеет не одно, возможно и не два, а множество природных проявлений“. Такова мысль автора. Отсюда понятно, почему нельзя согласиться с Я. Манандяном, что будто по автору «Առաժը հինգը» „относительно общих идей можно говорить, что они обладают одной природой“, а по отношению к единичным— нельзя; они „не обладают одной природой“ (Հ. Մ ա ն ա ն յ ա ն, Հոգևորական պարզը և նրա զարգացման շրջանները, էջ 203. Վրինակ, 1928 г. Я. М а н а н д я н, Грекофильская школа и этапы ее развития, стр. 203. Вена, 1928 г.). Как мы показали, в действительности речь идет не о различении общих или единичных идей, а о представлении единичного в целокупном одном

ждение новой религии. Это было время, когда в своих религиозных спорах ученые не могли обойти высокую сферу спекулятивного мышления, не прибегать в подтверждение своих взглядов к философским аргументам и авторитетам, не опираться на определенную методологическую концепцию. Само собой разумеется, что отцы армянской церкви не обращались бы к философским системам, враждебным христианству. Такое переплетение неоплатонизма с христианством в Армении объясняется тем, что здесь существовали совершенно иные условия, чем на Западе. Если там неоплатонизм, как философия античного рабовладельческого общества, должен был погибнуть вместе с этим обществом, то в Армении неоплатонизм, не имея корней в историческом прошлом страны, не связанный с происхождением ее религии, будучи привнесен извне, должен был, естественно, приспособляться здесь к новым принципам жизни и мышления, к условиям нахарарской государственности и христианской идеологии. В Армении находит для себя плодородную почву философия именно тех неоплатоников, которые совершили эволюцию от античного к средневековому миропониманию, от язычества к христианству.

или во множестве различных сторон того же одного. Как мы видим, положение Я. Манандяна, будто мысли «Մանգր հինդ» соответствуют днофизитской догматике Халкедона* (там же), не имеет под собою почвы. Я. Манандян идет еще дальше, относя литературную продукцию Давида и его группы, появившуюся на армянском языке, к халкедонским кругам Армении; Я. Манандян одновременно происхождения национального предания, — Прения святых армянских вардапетов Моисея и Давида с днофизитами*, — приписывает монофизитам, якобы создавшим это легендарное предание с тем, чтобы таким путем скрыть подлинное, т. е. халкедонское, происхождение указанной литературной продукции и выставить Давида представителем именно монофизитства. С этим положением также невозможно согласиться, ибо что бы впоследствии ни рассказывалось о самом Давиде, как бы ни извращались факты, относящиеся к личной его жизни, литературные его труды, — если последние также не извращались, — было бы невозможно превратить в предмет легенды, представить их монофизитскими, если бы они на самом деле не были такими. Что же касается искажений, тенденциозных переделок самих сочинений Давида, то факты такого рода история указать не может. Короче говоря, если требуется опровергнуть национальное предание о Давиде, то для этого необходимо привести более веские основания.

Неоплатоническая философия в Армении была представлена, главным образом, Давидом Непобедимым. С этой центральной фигурой было связано в основном эллинистическое направление в истории развития философской мысли страны, и в этом смысле можно говорить о школе Давида, о группе тех людей из образованной среды общества, которые создали большое умственное движение в армянской действительности, значение которого в истории духовной жизни народа было очень велико.

Литературная продукция эллинофильской школы в философии, связанной с деятельностью Давида Непобедимого, охватывает, главным образом, следующие сочинения: «Категории» и «Περὶ ἐξηγήσεως» Аристотеля из его «Органона», «Введение» Порфирия, «Толкования категорий Аристотеля» философа Элиаса—в армянском переводе и толкования «Категорий», «Περὶ ἐξηγήσεως» и «Аналитики I» Аристотеля, традиционно приписываемые Давиду Непобедимому; наконец, две работы, бесспорно принадлежащие Давиду, а именно—«Определения философии» и «Анализ Введения Порфирия».¹ Заметим, что появление этих работ на армянском языке относится преимущественно к VI в., к периоду расцвета древнеармянской культуры в целом.

Разбор армянских переводов двух частей «Органона» Аристотеля и «Введения» Порфирия показывает существенную разницу этих переводов по сравнению с донедшими до нас греческими текстами этих сочинений. В переводах имеются различные подразделения глав, отсутствующие в греческом тексте; отдельные главы в переводах имеют заголовки, которых нет в греческом тексте, и, наконец, встречаются различия также в самих текстах, в частности в «Введении» Порфирия, где можно отметить существенные отклонения, больше чем в переводах Аристотеля. В армянских переводах можно обнаружить добавления переводчиков или интерполяции перепищиков. Встречается и обратное: в армянском тексте иногда

¹ Մանանթր իմաստախորհրդան, զի προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἢ Ἐξηγητικῶν τῶν ἑνδεκάβιβλων Ἀριστοτέλους, Συδῆμα τὸν θεῶν εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφύριου. Дальше мы будем цитировать по Венецианскому изданию: Մանանթր իմաստախորհրդան Կորնել, Մամբրե, Դաւիթ, և Վենետիկ, 1833 թ. Греческий текст имеет только одно полное издание: Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, 1904, Berlin. В 1936 г. Брандисом были изданы на греческом языке только отдельные отрывки из рукописей сочинений Давида.

отсутствуют примеры и предложения, имеющиеся в дошедшем до нас греческом тексте. Точно так же, как и в других переводах сочинений эллинической философии, и здесь заметна тенденция арменизировать, по мере возможности, отдельные собственные имена. Впрочем в переводах Аристотеля и Порфирия эта тенденция наблюдается в меньшей мере, чем в остальных переводах. В основном же язык и стиль переводчиков выдают общее отношение этих деятелей к античной культуре, — отношение рабского подчинения. Переводчики стремятся не отходить не только от мысли греческого оригинала, от его малейших оттенков, но даже от специфически греческой формы и манеры изложения, от буквы оригинала. Так называемый материальный перевод доводится до крайних пределов. В результате язык армянский эллинизируется до такой степени, что сегодня понять эти переводы оказывается трудно без помощи греческого оригинала.¹ При всем том, значение этих переводов в свое время было чрезвычайно велико; они дали армянам возможность изучать античных мыслителей на родном языке, широко их распространять в стране и способствовать ее культурному подъему в целом. Эти переводы имеют определенное культурно-историческое значение и в наши дни. Если учесть то обстоятельство, что латинские переводы греческих оригиналов большей частью сделаны с арабского и при этом значительно позднее, в период X—XII вв., а переводы армянские сделаны непосредственно с греческого, то станет понятно, почему армянские тексты имеют приоритет перед латинскими. Проф. Ф. Конибер, сравнивая существующие греческие тексты с древнеармянскими переводами «Категорий» и „Περὶ ἐρμηνείας“, приходит

¹ Трудность понимания языка эллинофилов не нужно смешивать с трудностью понимания философского языка Григора Пахлавунни (Магистра), автора более позднего периода. Сам Григор Пахлавунни отстаивает мысль, что риторические и философские произведения вообще должны быть очень трудны для понимания и не должны быть легко доступны всем и каждому. Григор Пахлавунни в письмах, специально по этому поводу написанных, дает «տիրական տառի որակը սարածամիցն և մըլումըն ստորառութեան հորվիցն անտինկ անվարժիցն և սողականալ տգիտացն և դանդաղականն ծուլաց» (см. Չամբաղական, 87-е письмо). Известно, что у Григора Пахлавунни имеются „письма“, для расшифровки которых филологи до сих пор не смогли найти необходимый ключ. Такой принцип изложения Григора Пахлавунни нужно обобщить своеобразным его методом обучения и воспитания, когда от учащихся в их умственной работе требовалось больше упорства, усилия и напряжения.

к заключению, что «можно при помощи армянских переводов определить подлинный текст этих произведений, определить с такой точностью и ясностью, как если бы перед нами имелась рукопись от IV века».¹ Отсюда понятно, какую большую роль могут играть армянские переводы в деле уточнения дошедших до нас сочинений Аристотеля и других классиков древности.

Авторство имеющихся в армянском переводе двух толкований «Категорий» Аристотеля (одно из них издано в Венеции вместе с сочинениями Давида в 1833 году, другое издано акад. Я. Манандяном в Петербурге в 1911 году; последнее толкование имеется также на греческом языке²) до сих пор не установлено. Сочинение, изданное Я. Манандяном, А. Буссе приписывает Элиасу, сам же акад. Я. Манандян—Олимпиодору, отождествляя при этом Олимпиодора с Элиасом. В греческих рукописях в качестве автора указывается Давид.³ Что на самом деле автором этой работы не мог быть Давид, это установил еще А. Буссе, мнение которого в данном случае разделяет и акад. Я. Манандян. Со своей стороны мы находим дополнительное подтверждение этого мнения в том, что в армянском тексте в двух-трех случаях имеются ссылки, в качестве примера, на Давида-философа; очевидно, что этого не могло бы быть, если бы сам Давид был автором этих трудов. Однако, важно констатировать тот факт, что к одной и той же Александрийской школе неоплатонизма принадлежали как труды Давида Непобедимого, так и комментарии к «Категориям» Аристотеля.

Изданное Я. Манандяном толкование «Категорий», приписываемое Элиасу, не является полным переводом; в нем вовсе отсутствует текст, начиная с главы „Αρχή τῶν πρὸς τί“ до главы „Περὶ τῶν ἄμει“ включительно.⁴ Кроме того, армянский перевод не имеет

¹ З. Կոնսթանդուպոլսեցի Գրքերի Կրթիչ Գրքերի Անյայտի Կամ Թարգմանութեանց Արիստոտելի. 1833, Վենետիկ (Ф. Конибер, Исследования соч. Давида Непобедимого или переводы Аристотеля. 1833 г., Венеция).

² Elias in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria Berolini, 1900.

³ Էջիցուց ծոց ձեօն տօն ձեռն կատորիօն տօն փիլոսօփիէն ձեռն փոօն; Լաթիօ.

⁴ Следовательно, отсутствуют примерно одна третья часть всех комментариев, куда входят следующие главы: „Αρχή τῶν πρὸς τί, Περὶ ποιῶ καὶ ποιῆται, Περὶ τοῦ ποιῶν καὶ πάσχειν, Περὶ ἀντι-κειμένων, Περὶ πρότερον ἢ Περὶ τῶν ἄμει“.

начала, как и не хватает в нем ряда отрывков; при этом, однако, в армянском переводе встречаются отрывки, которые отсутствуют в греческом оригинале. Все это говорит о том, что найденная акад. Я. Манандяном единственная рукопись толкования на армянском языке имеет существенные недостатки. Можно не сомневаться, что в свое время рукопись недостатков этих не имела, и она, как об этом свидетельствуют армянские источники, пользовалась у армянского читателя большим успехом.

Другое «Толкование Категорий» и нераздельно связанное с ним толкование „Περὶ ἐρμηνείας“ (также изданное в Венеции) принадлежат тому же кругу деятелей, тому направлению комментаторов логики Аристотеля. Обе эти последние работы армянская традиция одинаково приписывает Давиду Непобедимому. Однако, как правильно замечает акад. Я. Манандян, между этими сочинениями и произведениями Давида существует принципиальное различие как по трактовке вопросов, так и по форме изложения. Больше того, эти два толкования Аристотеля вообще не могут относиться к Александрийской школе неоплатонизма — хотя бы потому, что они решительно расходятся между собою в отношении к Платону и Аристотелю и в своих теоретических построениях исходят из различных оснований и опираются на различных учителей. В то время как Давид и другие представители школы Аммония-Олимпиодора в своих толкованиях делают те или иные обобщения и затрагивают попутно общие теоретико-познавательные вопросы, автор этих двух толкований, не выходя из рамок текста Аристотеля, разбирает части «Органона» пункт за пунктом, местами придавая своим комментариям даже формально грамматический характер.

Что оба эти толкования венецианского издания («Категорий» и „Περὶ ἐρμηνείας“) не принадлежат Давиду, показывает также критическое рассмотрение того, что сообщают о них армянские источники. Проф. Ф. Конигер показал, что в армянской исторической литературе нигде не указывается, что эти толкования принадлежат Давиду Непобедимому, что все источники, — Гр. Пахлавун и др. Давиду приписывают только «Определения философии». То же самое подтверждает и акад. Я. Манандян, говоря, что «приписывание Давиду толкований «Категорий» и „Περὶ ἐρμηνείας“ нужно считать предположением последующих времен», и что даже Иоани Воротне-

ци, автор XIV в., использовавший эти труды, не указывает Давида в качестве их автора.¹

Существующие на армянском языке последние два толкования бесспорно являются переводами с греческого языка; доказательством этому могут служить своеобразный, так называемый грекофильский, язык и стиль этих произведений, приведенные в них примеры и вообще общий характер трудов. Если же встречаются положения, указывающие как будто на армянское их происхождение,² то они (положения), как правильно замечают критики, являются только дополнениями или изменениями, внесенными от себя армянскими переводчиками. Кто же, однако, автор этих двух толкований? Исследователи, в частности проф. Кошибер, сравнивали их с аристотелевскими комментариями (знаменитого Берлинского издания) и пришли к выводу, что эти армянские толкования совершенно отличаются от них, и что они не известны на греческом языке. На основании этого проф. Кошибер заключает, что эти толкования, вероятно, сочинил сперва на греческом языке какой-то армянин с западным философским образованием, а затем перевел их на армянский язык для своих соотечественников. Вопрос этот более обстоятельно разбирает акад. Я. Манандян; он ссылается на рукопись библиотеки конгрегации Венских мекхитаристов под № 112, сравнивает ее с сообщениями Иоанна Воротнеци и приходит к выводу, что эти толкования принадлежат Ямблиху, оригиналы которых не сохранились ни на греческом, ни на сирийском языке.³

Нам придется еще отметить то, что переводы «Категорий» и «Περὶ ἐρητυείας» в точности и целом вошли в указанные пе-

¹ Справедливость требует отметить следующий факт: когда мы изучали рукопись солидной древности под № 1716, то нашли там обозначение Давида в качестве автора одного из этих толкований—Περὶ ἐρητυείας. Мы полагаем, что такое обозначение является допущением позднего времени. В этой же рукописи мы нашли полный текст указанных комментариев «Категорий» Аристотеля (Единственное венецианское издание 1833 года не является полным, оно начинается с VII главы). Эта ценная рукопись датирована 1276 г.

² См. комментарий к «Категориям», стр. 415—*ըստ ելլենացոց ճաշխր* и т. д. Περὶ ἐρητυείας, стр. 498 — *իսկ առ ազգոն բանիցի մարդ' նոյն իբրև առ ամենեկեան. ելլենացիք՝ անթրոպոս, իսկ հայք մարդ:*

³ См. Я. Манандян—Грекофильская школа и этапы ее развития, стр. 68—86.

реводы их толкований. Это означает, что переводчик толкования либо имел в своем распоряжении переводы Аристотеля и полностью, без каких-либо изменений, включил их в соответствующие места своего перевода, либо переводчик «Категорий» и „Περὶ ἐρημείας“ и толкования к ним—одни и тот же человек.

Что касается до толкования Аналитики I Аристотеля, то по вопросу об его авторстве можно сказать очень немного. Здесь основное затруднение заключается в том, что этот армянский перевод также не имеет греческого оригинала. Исследователь вынужден довольствоваться сравнениями с аналогичными сочинениями того же периода. Такое сравнение сделал акад. Я. Манандян, и пришел к заключению, что толкование Аналитики I относится к группе сочинений неоплатоников школы Аммония-Олимпиодора. Это толкование армянские источники приписывают Давиду Непобедимому, и действительно, не трудно заметить, что существует много общего между этим толкованием и сочинениями Давида.¹ Они совпадают не только по существу, но и по форме изложения и даже в отдельных характерных деталях, в которых легко можно узнать язык и манеру письма Давида—*ընդ այսոսիկ հանդերձ Աստուծոյ տառիկայ տեսութեան, ըստ ծէս սոյն Թեօ ԿԿ: ի պարօսք քաջէն*. Исходя из этого, можно с полным основанием предположить, что автором толкования Аналитики I Аристотеля является не кто другой, как Давид Непобедимый.

Сочинения Давида Непобедимого,— «Определения философии» и «Анализ «Введения» Порфирия» — дошли до нас, как мы упомянули, на армянском и греческом языках. Армянская историческая традиция в отношении «Определений философии» особо подчеркивает, что Давид изложил эту свою работу «*Ի պէտս բանի սիստիւորաց*», после своего возвращения из Афин. На каком языке она была изложена первоначально? Если она была предназначена «*Ի պէտս բանի սիստիւորաց*», то нужно предполагать, что Давид для своих соотечественников изложил ее на армянском языке. Но теми же источниками также постоянно подчеркивается то, что эту свою работу Давид послал в Афины, как упрек в непонимании фи-

¹ Некоторые места совпадают даже буквально; ср. „Определения философии“ Давида, стр. 214—14—15. 28—33 и толкования Аналитики I, стр. 559, 1—2, 30—35 и еще „Анализ Введения Порфирия“ Давида, стр. 269 и толкования Аналитики I, стр. 584.

философии последователями Пиррона и как доказательство превосходства философской мысли в Армении. Если работа была предназначена для афинян, то, понятно, что она должна была быть изложена на греческом языке. Именно так излагает вопрос эта национальная традиция. По этому поводу среди современных исследователей имеются различные мнения. Гр. Зарбаналиян вместе с К. Нейманом полагают, что Давид свои труды изложил как на армянском, так и на греческом языках. Ф. Конибер утверждает другое, а именно, что армянский философ Давид писал свои сочинения на греческом языке, а его соотечественники после перевели их на армянский язык. Противоположного мнения держатся В. Розе и А. Буссе; они оба считают оригинальным текстом армянский. По поводу греческого текста А. Буссе высказал мнение, что слушатели Давида, вероятно в Александрии, записали его лекции, которые в результате этого появились на греческом языке. В этом вопросе правильную позицию, как мы полагаем, занимает акад. Я. Манандян; он утверждает, что армянский текст является переводом с греческого. И на самом деле, сравнительный анализ двух текстов Давида показывает, что армянский текст — производный, представляющий буквальный, материальный перевод с другого языка. Язык перевода лишен естественных черт живого, родного языка. Греческий текст передается в армянском изложении слово в слово, а при отсутствии на армянском языке адекватного обозначения — слова, термина, понятия или даже суффикса, приставки или предлога, оно искусственно создается на подобие и по логике греческого языка. Все это приводило одновременно и к обогащению армянского языка и к его извращению. Это последнее обстоятельство особенно дает себя чувствовать в синтаксисе армянского переводного языка, строящегося рабски по правилам греческого синтаксиса. В пользу предположения о переводе Давида с греческого говорят также различные объемы этих сочинений. Греческий оригинал, в особенности «Анализ «Введения» Порфирия», — значительно больше, чем его армянский перевод. В последнем не хватает целых отрывков, абзацев и отдельных предложений; впрочем бывает и так, что отдельные предложения армянского текста отсутствуют в греческом оригинале. В целом, греческий текст дошел до нас в более полном виде, чем армянский. Легко можно согласиться с А. Буссе, что причину различия в объеме двух текстов сочинений Давида нужно отнести к различию записей

лекций Давида, что текст, летний в основание армянского перевода, был автором просмотрен отдельно и, возможно,—прибавим с своей стороны,—после его возвращения в Армению.

Сочинения Давида—«Определения философии» и «Анализ Введения» Порфирия—являлись учебным пособием, предназначенным как для Запада, так и для Армении. Об этом говорят язык, стиль и форма изложения этого сочинения: об этом говорят подразделение материала, как и факт широкого его распространения в Армении. Мы уже указывали на то, что армянская действительность в эпоху Давида предъявляла огромный спрос на сочинения по философии, логике, риторике и грамматике.

Сравнительный анализ армянских и греческих текстов сочинений Давида показывает целый ряд изменений, внесенных переводчиком, причем, конечно, не исключается возможность того, что некоторые из них были сделаны с согласия автора, если не им самим. Бросается в глаза прежде всего различие оглавлений. В греческом тексте мы читаем: «τὸ πρόλογόν τε καὶ φιλοσοφίας», а в армянском «Հնդդէմ առարկութեանց շորից Պրօլոգոնի իմաստահի եւ սահմանք եւ տրամասութիւնք իմաստասիրութեան» или по первому константинопольскому изданию «Գիրք սահմանաց». В одном месте «Прологомена»,—в другом—«Определения философии». Если рассматривать вопрос этого оглавления по существу, то окажется, что речь у Давида идет действительно о понятии философии, о том, как ее определяли Пифагор, Платон и Аристотель, о том, для чего существует философия и т. д. В центре внимания Давида стоит разбор философского понятия *ὑποκεινός* в том самом смысле, какой заключается в армянском слове *սահմանք*. Это означает, что из двух заглавий армянское больше соответствует содержанию работы и правильному ее пониманию, чем греческое. Весьма вероятно, что большая точность армянского текста обязана участию в переводе самого автора.¹

¹ В Ереванском Институте по изучению древнеармянских рукописей мы встретили рукопись от 1276 г. под № 1716, где сочинение Давида озаглавлено «Գաւթի փրկութեանի ներդիմարէոյ յոռաջարանք սահմանաց իմաստասիրութեան» — «Прологомена определений философии» — соединение двух—армянского и греческого заглавий. Акад. Я. А. Манандяну известна другая рукопись Давида примерно под таким же заглавием. См. Հ ա հ-Թ ա ն ա ն դ յ ա ն, Հոհնարան դրք. և նրա դարդ, շրջանները, 20—21, Վրկնես»

και ἀνθρωπίνων προχημάτων ἐστίν.¹ Эта легенда о вестнице богов— Приде, дочери Фамманта, как олицетворении радуги, в армянском тексте вовсе опущена; опущено и упоминание о божественном предназначении философии, о знании божественных и человеческих дел, как прославление бога. Однако, мысль Давида о том, что «ἀρχὴ τῆς φιλοσοφίας τὸ θεῖον ἐστίν», в армянском переводе сохранилась: «իսկ սրանշանք սկիզբն են իմաստասիրութեան: Եւ զի սրանշանք սկիզբն են իմաստասիրութեան՝ աստուած պարտ է զիտել. վասն զի թէ ոչ սրանշանայ սր՝ և ոչ ի խնդիր անկանի և ոչ իմաստասիրել»: ²

В переводе одно и то же понятие иногда передается разными словами: так, проявление души в двух направлениях греческий текст передает словами: τὰς μὲν γνωστικὰς τὰς δὲ ζωτικὰς.³ Эта мысль в греческом тексте повторяется в двух местах в одних и тех же словах. В армянском же переводе в одном случае она передается словами «Տեսական և կենդանական», а в другом—словами: «գիտական և կենդանական».⁴ Слово γνωστικὰς переводится и как «անտական», и как «գիտական». Тут же через строчку в оригинале читаем: «ζωτικὰι δὲ αὐτὰι βούλησιν καὶ προαίρεσιν. Թυμὸς καὶ ἐπιθυμία», т. е. воля и выбор, желание и гнев. В армянском переводе мы читаем: «իսկ կենդանական սնիր զայստիկ. կամասրութիւն; ընտրութիւն, յօժարութիւն, բարկութիւն, ցանկութիւն». Здесь прибавилось слово «յօժարութիւն»—согласие; оно повторяется в двух местах и несомненно является добавлением самого переводчика. Но бывает, когда перевод существенно отличается от оригинала, когда дается определенная интерпретация мысли автора. В греческом тексте на странице 2, 15 читаем; «και πάλιν διὰ τὸ ἐστὶν ἀνθρωπος; διὰ τὸ κοσμηῆσαι: τὸδε τὸ πᾶν καὶ γὰρ τὸ πᾶν ἀτελέες ἴγ». В армянском тексте имеются слова: «Եւ վասն է՞ր է մտրդ. վասն զարդարելոյ զգգալիս».⁵ Слово τὸ πᾶν, πᾶντὸς, в армянском тексте заменяется словом «զգգալիս»; здесь переводчик ограни-

¹ Συγγλυα τὸν θεὸν εἰς τὴν εἰσαγωγῆν Προφουρίου, стр. 96, 4—9. Это мифическое предание имеется и у Элиаса, см. Προλεγόμενα τῆς εἰσαγωγῆς Προφουρίου Элиаса, стр. 40, 19—22.

² Դավիթ, Մատենադարանի ձեռնարկ, էջ 264:

³ Dav., 56. 10; 79, 6—7.

⁴ Դավիթ, 191, 214:

⁵ Там же, 122.

чивается рамками чувственного мира, и это правильно, т. к. невозможно представить, чтобы Давид считал человека украшением всеобщего бытия, включая сюда метафизический, сверхчувственный мир.

Армянский перевод имеет по сравнению с оригиналом добавления, а также интерполяции переписчика, которые затем вошли в текст перевода. К примеру мы можем указать на страницу 131, где мы читаем: «*Էթէ է Աստուած, է Կրիստոսափրութիւն Այլ արդ. է Աստուած, քանզի էպիփանուսիէն է սուել, Էթէ ոչ է Աստուած. արդ Էթէ է Աստուած, է Կրիստոսափրութիւն*»: В греческом тексте отсутствуют первое и второе предложения, и весь текст начинается словами „εἰ ἔστι θεός, ἔστι καὶ πρόνοια“ и т. д.; понятно, что добавление об Эпикюре не могло исходить от самого автора. Но если продолжать читать этот абзац, то мы встретим упоминание имени Пифагора, от которого исходит знаменитое определение философии—«любовь к мудрости»: «οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστι· ἢ φιλοσοφία ἢ φιλία σοφίας, ὡς ὁ Πυθαγόρας ὀρίζεται». В армянском тексте нет последней части предложения «*քանզի ոչ այլ ինչ է սիրելութիւն կրիստոսութեան, Էթէ ոչ կրիստոսափրութիւն*»:

Бывают и такого рода различия между двумя текстами, когда одна и та же мысль передается очень сжато, в сокращенном виде, когда пропускаются примеры, объяснения и т. д. Так, пропущены в армянском тексте пятое и шестое положения в защиту того, что роды и виды бестелесны.¹ Все это говорит о том, что действительно были различные записи лекций Давида или же их различные редакции.

Наконец, можно отметить, что «Анализ «Введения» Порфирия» в греческом тексте разделяется на «*Προλεγόμενα σὺν θεῷ τῆς Πορφυρίου Ἐισαγωγῆς*» и «*Σχολία σὺν θεῷ εἰς τὴν Ἐισαγωγὴν Πορφυρίου*». «Прологомена» кончаются следующими словами: «*ἴστέον ὅτι τὸ παρὸν σύγγραμμα ὑπὸ τὴν λογικὴν ἀνακτέον, ἢ δὲ λογικὴ εἶτε μέρος ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας εἶτε ὄργανον ἐν ταῖς Κατηγορίαις μαθησόμεθα. Ταῦτα ἔχει· ἢ παρούσα πρῶτις καὶ τὰ προλεγόμενα τῆς Πορφυρίου Ἐισαγωγῆς*». В армянском переводе обе части «Анализа «Введения» Порфирия» представлены в виде одного целого; четвертая глава

¹ См. *Վերլուծութիւն ներած. Գործ.*, стр. 274. Davidis in Porph. Isagogen, стр. 113.

армянского текста, которая совпадает с последней главой Прологомена, заканчивается теми же словами, что и Прологомена, но без приведенной им последней, характерной для сочинения Давида, фразы: *ταύτα εχει ή πάρουσα πράξις*, без добавления об окончании Прологомена к Введению Порфирия: *τά προλεγομενα της Πορφυρίου Εισαγωγής*.

УЧЕНИЕ ДАВИДА

А. СИСТЕМА ВОЗЗРЕНИЯ

Методологическим принципом или исходным методом познания сущего служит у Давида Непобедимого исследование предмета в кругу четырех следующих вопросов. Первый вопрос: $\epsilon\acute{\iota}$ $\xi\sigma\tau\iota$, $\beta\eta\beta$ ξ° —существует ли—независимо от мышления—объект, подлежащий исследованию? Если устанавливается такое существование, ставится второй вопрос: $\tau\acute{\iota}$ $\xi\sigma\tau\iota$, $\eta\beta\eta\zeta$ ξ —что есть сущее? Затем ставится вопрос $\delta\acute{\rho}\omicron\iota\omicron\nu$ $\tau\acute{\iota}$ $\xi\sigma\tau\iota$, $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ $\beta\eta\zeta$ ξ —какова сущность познаваемого; вопрос: $\delta\acute{\iota}\alpha$ $\tau\acute{\iota}$ $\xi\sigma\tau\iota$, $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ $\xi^{\circ}\rho$ ξ —для чего существует сущее—является завершающей ступенью в последовательном ходе познания подлежащего сущего.¹

Такая методологическая концепция не чужда и другим представителям александрийского неоплатонизма. Элиас из той же школы в своей работе „Prolegomena Philosophiae“ выражает ту же мысль в словах: „Ἐπομένους νόμῳ διαλεκτικῆ τῆ λέγοντι δεῖν ἐπὶ πάσης τέχνης καὶ ἐπιστήμῃ τέσσαρα προβλήματα ζήτειν, εἰ ἔστι, τί ἔστι, ὅποῖον τὶ ἔστι καὶ διὰ τὶ ἔστι.“² Впрочем, первоисточником этой концепции является Аристотель: первая и вторая главы второй книги его Аналитики II посвящены разбору этого же вопроса. У Аристотеля мы читаем: «...Исследовать же (мы) должны четыре (вопроса): τὸ ὅτι:—что, τὸ διότι:—почему, εἰ ἔστι:—существует ли, τί ἔστι:—что есть. Если для приобретения знания мы должны исследовать, что есть нечто, есть-ли оно это или нечто другое, и перечислить отдельные его возможности, например, затмевается солнце или нет,— то мы должны исследовать согласно вопросу— «что» (τὸ ὅτι: ζητοῦμεν). (Познание)удовлетворяется, когда оно обнаруживает, что солнце затмевается; если бы это обстоятельство было известно наперед, тогда затмение не стало бы вопросом, подлежащим исследова-

¹ См. Dav., 1; Γνωσθ, 121.

² El., 3, 4—6.

нию. Если мы знаем «что», тогда исследуем «почему», например, если мы уже знаем, что солнце затмевается или что земля движется, то (в дальнейшем) мы желаем знать, почему оно затмевается или почему земля движется. С этим дело обстоит так. Но исследование принимает другой характер, когда (ставится) вопрос: существует или не существует (предмет исследования, напр., центавр или бог)? Существует или нет, это не то, что нечто есть белое или не есть белое. При разборе «что есть», исследуется, что такое это существующее, например, что такое бог или что такое человек».¹ Согласно такому воззрению для познания требуется установить отличительные признаки и свойства, необходимость, реальность и сущность исследуемого предмета. Выдвинутые Аристотелем вопросы и их обоснование с некоторым их видоизменением совпадают с приведенными положениями Давида. Последние два вопроса Аристотеля: εἰ ἔστι: и τί ἔστι: точно совпадают с первыми двумя вопросами Давида, а вопрос: τὸ δῖόν: — почему или для чего — с вопросом — διὰ τί ἔστι: (φω-
«ρὴ ἔρ ἔ»). Четвертый вопрос Аристотеля — τὸ δῖόν: «что есть», приблизительно совпадает с вопросом ἕρῳν τί ἔστι: (φωφ-
«ρὴ ἔρ ἔ») Давида. Как мы видим, порядок чередования вопросов у Давида другой и, по существу, более последовательный, чем у Аристотеля: сперва рассматривается вопрос о бытии предмета, констатируется факт его существования, после чего только ставятся вопросы о его качествах. Объяснение этого положения имеется у Элиаса. Он пишет: «Но если Аристотель говорит о том, что такое одноименный (ἑμῶν ὄντων, ἑαυτῶν ὄντων) и что такое сопяженный (συγ-
«γῶντων, φωφῶντων), обходя (вопрос) «существует ли» (есть ли), то мы утверждаем, что прежде чем сказать «что такое», нужно исследовать (согласно вопросу) существует ли? И в самом деле: мы должны исследовать именно (вопрос) «существует ли»? Ибо некоторые делают попытку отрицать одноименное, как если бы его вовсе не существовало».² Возражение Элиаса имеет общеметодологическое значение. В то время как указанные вопросы у Аристотеля трактуются в связи с его теорией познания, с точки зрения разбора определенных конкретных логических категорий, у Элиаса, как и у Давида, эти же вопросы обобщаются, превращаются в исходное начало

¹ Aristotelis, opera omnia. Volumen Primum, Parisiis, знаменитое издание Дидо, MDCCCLXII, p. 153. Отрывок приводится в нашем переводе.

² E1, 135, 9—12; *Литература*, 41, 19—23.

их философии в целом, становятся правилом выяснения бытия и сущностей «божественных и человеческих вещей».

Применение такой методологической концепции приводит Давида к определению вещей (πράγματα, ἡρώηαί/ἡρώη), сущего в трех мыслимых формах бытия: «Несуществующее бытие (τραχέλαφος, σκινδαψος, βλίττυ: и другие,¹ поскольку его создает наше мышление), сомнительное бытие (как сверхзвездное небо или антиподы, так как мы сомневаемся, существуют ли таковые или не существуют) и несомненное бытие (как человек, лошадь, орел, которые имеют несомненное существование)».² Точно такое же различение формы бытия мы находим и у Элиаса.³ Давид и Элиас одинаково признают, что по отношению к несуществующим вещам и по отношению к тем вещам, которые имеют сомнительное существование, исследование необходимо вести под углом—εἰ ἔστι, ἡ/ἡ ζ°; а по отношению к тем, которые имеют несомненное существование, под углом: εἰ ἔστι, ἡ/ἡ ζ.

Таким образом, по Давиду имеются вещи, созданные не природой, а человеческим разумом, вещи не реальные, а воображаемые, присущие одному лишь мышлению, и наряду с этим вещи сомнительной реальности. В отношении обеих этих форм существования невозможна постановка вопроса: εἰ ἔστι, ἡ/ἡ ζ. Реальное существование представляется, как бытие божественное и человеческое, как нечто общее, целостное, доступное постижению умом и чувством. В своей совокупности реально сущее выступает в двух различных проявлениях: одно, это область умопостигаемых существ, «вершиной которой является бог», другое, это область чувственного восприятия, мир окружающих человека материальных предметов.

Умопостигаемый бог—истинное бытие; он является единым началом всего сущего. Бога, как нематериальное бытие, человек постигает не непосредственно, а через восприятие его творческой деятельности: «хотя само по себе божественное непознаваемо, но все

¹ В армянском тексте из этих мифических существ упоминается только первое—козлолень (ἡ/ἡ ζ/ἡ ζ/ἡ ζ); на место остальных приведен пример аралези (ἡ/ἡ ζ/ἡ ζ) наиболее знакомое понятие для армянского читателя.

² Dav., I: 7/ἡ ζ/ἡ ζ, 121.

³ См. El., Proleg. Phil., 3, 6—12.

же, созерцая то, что сделано и сотворено богом, и, наблюдая благоупорядоченное движение мира, мы приходим к мысли и знанию о творце, и незримое легко познаем через то, что зрим». ¹

У Давида нет идеи непосредственного созерцания бога: ему чуждо неоплатоническое возвышение к богу через мистический экстаз. В трактовке бога он примыкает скорее к учению Аристотеля, к положению о познании производящего через произведение, движущего через движимое. Еще у Аристотеля мы встречаем так называемое космологическое доказательство бытия бога, доказательство существования нематериального бытия через материальный мир, чистой формы через действия вещей. Неизменная (*ἀκίνητος*) первопричина всех движений, первый двигатель, как «вечная недвижимая сущность, должна существовать необходимым образом». ² Именно эту основную мысль Аристотеля имеет в виду Давид, когда утверждает, что в качестве движущего существует одно бестелесное, беспредельное и нетленное существо, и что оно есть не что иное, как бог. ³ Это же воззрение разделяет Элиас, указывая на Аристотеля в качестве первоисточника. «И нужно знать, — пишет Элиас, — что всякий раз, как Аристотель рассуждает о боге, он рассуждает о природе, ибо, хотя все, что находится в движении, относится к природоведению (*φυσολογία*), а то, что неподвижно — к теологии, все же, именно неподвижное, т. е. божественное, составляет причину движимого, т. е. природы». ⁴ Элиас отстаивает понимание бога, как «единого начала всего сущего». Если бы имелось не единое, а множественное начало, то не царил бы во всем строгий порядок, «мир не был бы украшен присущей ему стройностью». Это должно означать, что только единое начало может обуславливать мировую гегемонию.

Постижение бога у Давида проходит через ряд последовательных стадий. Первой стадией должно быть исследование окружающих человека вещей, имеющих «по предмету (*ὁποστασις, ἐν ἑσθηματικῇ*) и по мысленно (*ἐπίνοια, διαλογισμικῇ*) мате-

¹ Dav., 6, 2—4; *Դավիթ*, 128—129. Последнее предложение — *τὸ δὲ ἀφάνες ἐκ τοῦ φανεροῦ παρίσταται ἐξ ἧς τῆς διαφανείας* в точности, слово в слово, повторяется и у Элиаса. См. El., 121, 15—16; *Էլիաս*, 25, 19—20.

² Аристотель, *Метафизика*, XII, 6, 1071 а 20.

³ См. Dav., 6, 7—19; этого отрывка нет на армянском языке.

⁴ El., 120, 30—31; *Էլիաս*, 24, 24—26.

риальное бытие».¹ Это означает, что вещь, подлежащая исследованию, и реально и по тому, что мы примысливаем, имеет материальную природу; вещь, которая и по наличию и по примыслению есть нечто наделенное материей—камни, деревья и другие чувственно воспринимаемые вещи, невозможно мыслить и представить без их материального субстрата. Второй стадией является постижение форм ($\tau\acute{o}$ $\sigma\chi\eta\mu\alpha$), имеющих «по предмету материальное, а по мыслению нематериальное бытие».² Формы по содержанию материальны и не бывают без материи: треугольник, квадрат и т. п. суть формы, которые не могут существовать без материи, без чувственных вещей; как формы, они пребывают «или в камнях, или в деревьях или в каких-нибудь других вещах».³ Вместе с тем к ним не примысливается ничего вещественного, ибо воссоздает их наше мышление; формы—абстрагированные, отвлеченные образы, отделенные от материального вещества. «Если кто-либо в своем представлении,— говорит Давид,— воспроизводит ($\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\upsilon\pi\acute{o}\omega$) формы, то он отпечатывает именно эти формы, как таковые».⁴ Давид приводит выразительное сравнение: если воск отпечатывает на себе буквы перстня, то от этого последнего ничего материального к воску не переходит; то же самое—при мысленном воспроизведении формы, как нематериального бытия».⁵

Третьей стадией восхождения познания является постижение «по предмету и по мыслению нематериального бытия, каковы: бог, разум, душа; ибо они и по реальному наличию и по примыслу не вещественны. Ведь невозможно постигнуть материального бога, или разум или душу».⁶ Это означает, что имеются такие вещи, которые и не даны в материальном составе и к которым мысль не примысливает ничего вещественного. Если бытие «по предмету и по мыслению материально», то оно, как сущее, поддается чувственному

¹ Dav., 58; *Тшл. П.*, 193.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Здесь у Давида явно сказывается влияние Аристотеля. «Ощущение есть то, что способно принимать формы чувственно воспринимаемых предметов без их материи, подобно тому, как воск принимает оттиск печати без железа и без золота». (Аристотель, О душе, II, 12).

⁶ Dav., 58; *Тшл. П.*, 193.

восприятно. А если бытие «по предмету и по мысли» нематериально, то оно, как умоизобразительное сущее, поддается лишь интеллектуальному постижению. Между ними среднее место занимает познание формы; здесь чувственно постигается материальное вещество, а интеллектуально—нематериальные образы. Познание материальных вещей «ὅς σὺντροφόν καὶ πλησίον ἡμῶν», «*οὐρηξὺ ὑδὴν ἠήρη ἢ ζοκῆ ἢ ἄλλῃ*», как первая стадия познания, предшествует познанию их формы, познанию материального по предмету и нематериального по мысли бытия. Постигновение нематериальных образов является подготовкой к постижению божественного бытия—по предмету и по мысли нематериального мира. Без этой второй стадии, без постижения формы, невозможно постигнуть бытие бога. Вот почему Платон относит область изучения формы вещей—математику—к подготовительной области познания бога; вот почему, объясняет Давид, Платон перед своей аудиторией выставил надписи «ἀνεπιμέτρητος μηδεὶς εἰσίστω», «*ἀνδιήρητος ἢ πρὸ ἀφ' ἡερῶν ἀνδιήρη*». «Невозможно,—говорит Давид,—совершить непосредственный переход из области материального в область нематериального бытия. Это соответствовало бы тому, как если бы человека, которого долгое время держали в темноте, вдруг заставили смотреть на солнце; он мгновенно ослеп бы».¹

Эту же мысль в дальнейшем Давид подтверждает ссылкой на Платона.² Однако, мысль о том, что математика есть средняя стадия познания—от земного к небесному бытию—разделили не только неоплатоники из школы, к которой принадлежали Давид, Элиас³ и другие, но и Эвклид и Никомах.⁴ Вопрос о необходимости изучения вначале материальных вещей—области естествознания, затем, абстрагированных форм телесных предметов—математики и только

¹ *Γωαρίβ*, 194.

² Dav., 59, 13—16: «ὅτι δὲ τοῦτο ἀληθὲς ἔστιν, διότι ὁ Πλάτων περὶ τοῦ μαθηματικῶς διηλεκτόμενος καὶ λέγων ὅτι ἀπὸ τῆς ὁδοῦ, ταῦτα μαθηματικά, εἴτε ἕλκετα εἴτε γυμνά, ταῦτα ἴσον, ἀμελεῖν δὲ οὐ δεῖ, τοῦτ' ἔστιν ὅτι ὁλοῦ καλοῦμένουσιν τοῖς μαθηματικῶν διὰ τούτων δεῖ βραδύσαι ἐπιτὰ θεολογικά».

Эта ссылка на Платона в армянском тексте пропущена, но цитата из Ennead 13,3 Платона сохранилась «Աւանդելի է նորագունիցն գուսունահանին առ ի քրտունցեցանիկ զանմարմին բնութիւն, յորոց ձեռն անմարմին բնութիւն գոյ ի գիտութեան»: См. *Γωαρίβ*, 194.

³ El., 121, 16—18: *Էլիաս*, 25, 20—22.

⁴ См. Christ. Gesch. d. Griech. Lit., S. 1050—1051.

после—области теологии, совершенного отчуждения от всякого телесного, ставится первоначально у Аристотеля: «По естественности занимается всем тем, что составляет деятельность и состояние такого-то тела и такой-то материи. Поскольку же они не являются свойствами определенных тел, их (ведает) другое лицо. В иных случаях—мастер, например, строитель, или врач; (свойства же), неотделимые от тела, но, с другой стороны, поскольку они не являются состоянием определенного тела и (берутся) в абстракции, (изучает) математик; поскольку же они отмежеваны от всего телесного, они составляют предмет изучения философа-метафизика».¹

Отметим, что познание у Давида не означает воссоединение человека с богом. Оно есть стремление человека в своей деятельности подражать богу. Отсюда—значение уразумения важнейших атрибутов бога, его основных черт. Они у Давида совершенно традиционны и в основном сводятся к трем характерным признакам: всемогуществу, доброте и мудрости. Любопытна параллель, проводимая между совершенным человеком (философом) и богом. Бог всемогущ; все, что он желает, он в состоянии совершить, и совершает все, что желает; с богом несовместимо понятие невозможного. Подражание совершенного человека богу по этому признаку заключается в том, что он также в состоянии совершить все, что желает, ибо он никогда не желает того, что невозможно совершить. Бог добр, он обо всех заботится, всем делает добро. Добро есть сущность бога. Противоположное начало—зло исключается в силу превосходства добра. Подражание богу по этому признаку выражается в заботе о несовершенных людях, о том, чтобы дать им совершенство посредством совершенного знания, т. е. философии. Однако, добро не составляет изначальной сущности человека; оно им приобретается: отсюда—возможность для человека совершить зло. В то время как добро бога похоже на солнце, которое неспособно быть мраком, способность человека к добру похожа на воздух, который получает свет, когда восходит солнце, и погружается в мрак, когда оно заходит. Бог мудр; он знает все и всегда—вне времени и пространства. Человек так же стремится знать все, познавать сущее; однако, он это знает по возможности, но не в действительности, ибо в различное время он знает различно. Человек отличается от бога тем, что,

¹ Аристотель: О душе, 403 в 15

в то время как мудрость бога вытекает из собственной его природы, у человека она особо приобретается, и, чем больше человек приобретает знаний, тем ближе он к богу в своем подражании ему. Если бог заботится о существующем мире, то это вытекает из его мудрости, а если есть мудрость, то есть и любовь к мудрости, т. е. *φιλία σοφίας*; следовательно, подражание человека богу дается в его философии, в его любви к мудрости.

Изложенное взаимоотношение бога и человека согласуется с основным, характерным для неоплатонизма, учением о том, что человек есть тень высшего существа, что такая тень должна сопутствовать богу, подражать ему во всем, что вытекает из его божественной природы.

Исходя из указанной выше методологической установки, Давид в отношении сущего ставит вопрос: *διὰ τί ἔστι, ἡμῶν ἕρ κ*, если бытие вещи несомненно, то должна ли быть установлена цель ее существования? У Давида мы читаем: «И так как все сущее должно быть определено, как существующее с какой-то целью, и ни творец, ни природа, ни искусство не творят ничего напрасного и безрассудного, то мы по необходимости должны (при каждом случае) исследовать: для чего (это) существует — *διὰ τί ἔστι, ἡμῶν ἕρ κ*. К примеру, для чего существует ложка? Для покоя человека. Или для чего существует человек? Для украшения всего (сущего), ибо, если бы не существовало человеческого рода, то все было бы несовершенно, как на это указывал Платон в Тимее». ¹ В работе о Порфирии Давид повторяет ту же мысль: «бог знает заранее, после чего только создает природу вещей», ² «Природа так позаботилась о своем творении, что даже червь, не обладающий осязанием, чтобы при падении не разбился, создан без костей и мякнем». ³

¹ Dav., 2, 12—17; *Γωιτρη*, 122. Давид имеет в виду следующие слова Платона: „Еще три рода (род живых существ, живущих на суше, в воде и в воздухе. В. Ч.) смертных (тварей) остаются невызванные к бытию, а между тем, если они не произойдут, то мир не будет совершенным, потому что он не будет содержать в себе всех родов живых существ, которые, однако, должен непременно содержать для того, чтобы быть совершенным вполне“. (См. Диалоги Платона, Тимей, стр. 107—108, Киев, 1883 г.).

² Dav., 115. 31; *Γωιτρη*, 276.

³ Dav., 148. 28—30; *Γωιτρη*, 297.

Давид на этих вопросах подробно не останавливается, но и сказанного достаточно для понимания его воззрений о целесообразности всего сущего—родства этих воззрений с аристотелевской телеологией. Что Давид в данном случае прикнул к Аристотелю, доказывает и его исследование имманентной цели всякого сущего: «для чего» или «ради чего» последнее существует. Аристотелевское учение о том, что «каждая вещь существует ради чего-нибудь»,¹ и поэтому «науке надлежит познавать «ради чего» и «цель»,² «ибо не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы»,³ стало основанием методологического требования Давида—исходить в познании сущего из его цели.

Мы уже изложили точку зрения Давида на тройкий род бытия: бытия сомнительного, бытия, возможного только в мышлении и, наконец, бытия, независимого от мышления. Последнее составляет тот объективный мир вещей и явлений, которые созданы природой и которых человеческое мышление не создает, когда о них мыслит, как и не уничтожает, когда о них не мыслит или забывает.⁴ Признавая реальность объективного мира, Давид признает и возможность его познания: «Природа обнаруживает не все (что в ней имеется); если бы было иначе, то никто не задавался бы целью исследовать ее. Имеется нечто, что скрывается (природой), и нечто другое, что (ею) обнаруживается. Вот почему исследовать означает искать и находить».⁵ Искать и находить!—таков дерзкий с точки зрения господствовавшей церковной идеологии лозунг нашего мыслителя, таково требование, с которым он обращается к человеку, к его научной и философской мысли, той мысли,—уверен в этом Давид,—перед которой природа должна быть вынуждена открывать в себе то, что она хотела бы скрывать. Мир должен и может быть познан. Но что означает познать мир? Как совершается такое познание?

Познание имеет по Давиду пять вхожащих ступеней: ощущение (*αἰσθησις, ηησις*), воображение (*φαντασία, ηρησικωσις*), мышление (*δόξα, ηωρησις*), размышление (*διάνοια, ηρησικωσις*) и разум (*νοος, ηρησις*).

¹ Аристотель, Физика, II, 194 в.

² Там же, II, 194 а.

³ Аристотель, О частях животных, I, 645 а.

⁴ См. Dav., 109, 5—7.

⁵ *Φησὶ δὲ*, 559—560 (*Ἐπισημασμένον ἢ ἀβυσσοειδῶδες*).

Ощущение Давид прежде всего относит к чувственному роду познания. Он исходит из материалистической позиции, признавая, что ощущение обуславливается существованием реальных вещей. «Зрение, — пишет Давид, — не может получить восприятие того, что не является обозримым (существующим объектом), слух не может получить восприятие звука, если не находится к источнику его достаточно близко».¹ Это означает, что источник ощущений находится вне и независимо от человека, от его органов чувств. Однако, ощущение, по мысли Давида, способно привести только к отдельному знанию: «всякое ощущение содержит лишь частичное знание»;² ощущение, как таковое, замыкается в единичном, не переходя к обобщению.

Кроме ощущения к чувственному роду познания Давид относит воображение; оно также дает только частичное знание, однако, в отличие от ощущения, — знание не наличной, непосредственно данной, а отсутствующей вещи, иначе говоря, воображение действует и при отсутствии непосредственного ощущения; вместе с тем в основе своей оно имеет ранее имевшееся ощущение, содержание которого памятью, этим связующим звеном, сохраняется и передается воображению.³ Воображение должно быть строго различаемо от «голового размышления» «φύλη ἐπίνοια», «νοησι δ' αὐτοῦ ἐφ' ἑαυτοῦ», под которым Давид, очевидно, разумеет фантазию бесплотную, предмет которой не имеет реального существования, на подобие козмологии члвк гниноцентавра. Таким образом, воображение обуславливается объективной реальностью; эта последняя, в конечном счете, является его источником.

Мнение (δόξις, *докси́с*) — как ступень познания, бывает, по Давиду, двух родов: причинно обоснованное и беспричинное. Мнение беспричинное (τῆς ἄνευ λόγου δόξης) есть такое познание, которое не содержит объяснения, например, утверждение, что разумная душа бессмертна, без объяснения основания (причины) бес-

¹ Dav., 46, 31—33; приведенные слова в армянском тексте не имеются.

² *Ἰωακ. β.*, 185; эта же мысль в греческом тексте выражается еще иначе: «καὶ γὰρ ἡ αἰσθησις τοῦ παρόντος ἀντικαταβάλλεται». м. Dav., 46, 30.

³ Слово *φαντασία* в „Метафизике“ Аристотеля покойный А. Кубицкий переводил не „воображение“, а „представление“ (*Vorstellung*), а не *Einbildung*), потому что эта способность души может действовать как тогда, когда перед нами не находится объект, так и тогда, когда он не

смертия, составляет мнение беспричинное. Всякое такое мнение (без знания причины его образования) сводится к простому констатированию и составляет область единичных суждений. Мнение причинно обоснованное (τῆς μετὰ λόγου δόξης) «есть умозаключение из предложений» (το συμπέρασμα τῶν προτάσεων. *ἐπισημῶν ἢ ἢ ἐν ἰσχυρισμῶν ἢ ἢ ἐν ἰσχυρισμῶν*); например, из предложений: душа самодвижуща, через положение о том, что самодвижуща—вечнодвижуща, умозаключается: вечно движуща—бессмертна.¹ Причинно обоснованное мнение содержит объяснение определению существующего утверждения; в приведенном примере—объяснение бессмертия разумной души. Причинно обоснованное мнение становится областью общих суждений, этим самым становится оно причинно обоснованным знанием общего.

Если вспомнить, что ощущение и воображение по Давиду ограничены знанием чувственно-единичного, не трудно понять, в чем по Давиду существенное отличие мнения от предыдущих форм (ступеней) познания: оно содержит обобщение. Так называемое «умозаключение из предложений» составляет форму такого обобщения. Нетрудно с этой точки зрения понять и то, что по Давиду мнение составляет по сравнению с ощущением и воображением более высокую ступень познания. Впрочем, мнение—в обоих своих видах—относится, как уже сказано, к ограниченному знанию, ибо, хотя оно и содержит в себе некое обобщение, все же оно в отвлечении познает, в первом случае, что-либо одно, единичное и во втором случае в ограниченном охвате общее. Эта ограниченность сохраняется и в том случае, когда мнение образуется, как спекулятивный вывод (умозаключение) из некоего исходного положения.

Разбор мн е н и я приводит нас к следующему заключению. Мнение, как беспричинное знание единичного, является чувственной формой познания; оно еще не вышло из рамок чувственного охвата явления, еще не совершило перехода к рациональной форме позна-

ред нами находится. (А. Куб., 55, примеч. к гл. V кн. IV „Метафизики“ Аристотеля). Однако, исходя из того понимания слова „φαντασία“, которое имеется у Давида, мы предпочитаем передавать его словом „воображение“, ибо у Давида „φαντασία“, вопреки Аристотелю, имеет место только при отсутствии предмета. Слово „воображение“ соответствует также древнеармянскому употреблению термина Давида— *«ἐπισημῶν ἢ ἢ ἐν ἰσχυρισμῶν»*

¹ См. Dav., 47, 5—9; *Ῥωμ. ἰμ.*, 183.

ния, к теоретическому обобщению явлений бытия. Но мнение, как причинно обоснованное знание общего в ограниченном охвате бытия, является рациональной формой познания; оно уже вышло из рамок чувственного восприятия бытия, уже сделан переход к рациональному его обобщению. Таким образом, мнение, как ступень познания, является переходным звеном от нижней ступени знания к более высокой; одним концом, как знание единичного, оно связано с первой, и другим концом, как причинно обоснованное знание, связано со второй.

Следующей ступенью рационального познания является размышление (*ծնույթ, արամարտնութիւն*). Существует общее между причинно обоснованным мнением и размышлением; и то и другое возникает от тех, что в то время как мнение является заключением из известных предпосылок, размышление само находит и przygotowывает общеприемлемые положения, необходимые для исследования и которые становятся для него основанием для построения общетеоретических выводов, причинно обоснованных заключений общего характера.¹

Последней и высшей ступенью познания является разум (*յօժճ, ճիտք*). Можно было бы ожидать, что анализ проблемы познания именно здесь получит наибольшую остроту и полноту. Однако, мы не только не замечаем этого, но даже не имеем достаточного материала хотя-бы для того, чтобы четко уяснить различие между собою таких познавательных способностей, как разум и размышление. Из анализа Давида очевидно лишь то, что разум есть высшая способность умозрения (*յօղածճ*),² могущество которой бесконечно велико. Разум направлен на всеобщее, на наиболее широкий охват бытия; его проявления представляют предельные обобщения предельно широкого круга вещей.

Таково в существенных чертах строение или система познавательных способностей по Давиду.

¹ См. Dav., 47, 9—13; *Դտ.ԻԻ*, 185.

² См. Dav., 47, 15—17. В армянском тексте разбор *յօժճ*-а совсем пропущен, но в другой связи, на стр. 195, имеется следующее характерное предложение: *արմարտնութիւնը ճիտքն է՝* — фраза, которая повторяется у многих армянских мыслителей последующих времен.

Петрудно заметить, что здесь речь идет о различении двух основных форм (процессов) мышления: чувственного и рационального, характеризующихся соответствующим объемом познания: конкретно—единичного и обобщенного. В связи с проблемой единичного и общего Давид излагает проблему соотношения двух форм познания—чувственного и рационального—с достаточной полнотой. Он полемизирует с основателем школы циников (*γινωσκων*)—Антисфеном, согласно которому, то, что не поддается чувственному восприятию, не может и существовать, являясь лишь продуктом мышления. Возражая Антисфену, Давид говорит: «Мы упрекаем их (циников) и находим, что не все сущее поддается чувственному (восприятию), ибо бог не поддается чувственному восприятию, однако существует. Если существует только то, что поддается чувственному восприятию, то разумная и неразумная душа, природа которых не поддается такому восприятию, не должна была бы существовать. Мы не должны доверять чувству, так как оно не приводит нас к истине. Вот солнце, будучи во много раз больше земли, кажется нам величиною в один фут. Так же обстоит дело, когда весло, погруженное в воду, кажется преломленным».¹ Отсюда явствует, что Давид, отрицая исключительность чувственного познания, признает его ограниченность. Чувственное познание он считает недостаточно полным и удовлетворительным, ибо оно не может привести ни к вскрытию причинной связи между явлениями, ни к обобщению существующего мира вещей, ни к обоснованным теоретическим выводам. Эти возможности, как мы уже видели, Давид связывает с высшей ступенью рационального познания.

В учении о познании Давида интересуют и другой аспект его: связь, соотношенность между отдельными ступенями познания и практическими задачами последнего. Проблема познания здесь выступает не как многообразие познавательных способностей разумной души, а как многообразие практического приложения этих способностей. Вместо способностей познания, исходным здесь выступает круг типических условий, в которых эти способности обнаруживаются. Предметом анализа здесь выступает не познание само по себе, а цель, поставленная деятельностью сознания. Эта деятельность протекает по пяти основным направлениям, иначе говоря, рассматривая

¹ Dav., 109, 16—27; *Γινωσκων*, 271.

ступени познания под новым углом зрения, мы вскрываем пять других их проявлений: опыт (*πειρα, ἑπιπέριξ*), эмпирию (*ἐμπειρία, ἐμπειρική*), искусство (*τέχνη, ἰατρικὴ*) и научное знание (*ἐπιστήμη, ἰατρικὴ*) и философское знание (*φιλοσοφία, φιλοσοφική*). Если ощущение, воображение, мнение, размышление и разум являлись дифференциацией процесса познания, то опыт, эмпирия, искусство, научное знание и философия являются дифференциацией в содержании познания. Познание, как способность определенного чувственного и рационального постижения, на любой своей ступени обладает тем или иным содержанием—«общим или частным, беспричинным или причинно обоснованным»¹ знанием. Ступени познания— ощущение и воображение, а также беспричинное мнение образуют опытное и эмпирическое знание; причинно обоснованное мнение и размышление—знание искусства; размышление—научное знание, наконец, разум—философию.

Давид определяет опыт следующим образом: «Опыт есть беспричинное знание единичной вещи, к примеру, когда кто-либо узнает одно какое-либо лекарство, применяет его, не зная причины его (действия)».² Человек обнаруживает в определенном деле сноровку или практическое знание какого-либо одного предмета, без какого-либо при этом теоретического обоснования и объяснения своих действий и самого этого предмета. Такое целесообразное поведение и подводится под понятие опыта. Выше мы показывали, что у Давида ощущение может иметь лишь частичное знание, что оно способно знать только единичное; отсюда должно быть очевидно, почему ощущение является основанием образования опытного знания.

Понятие эмпирии Давидом определяется так: «Эмпирия есть беспричинное знание общего, к примеру, знание «эмпирических врачей» (*ἐμπειρικοί ἰατροί, ἐμπειρικός ἰατρικός*), когда они знают множество лекарств, но не знают причины их действия».³ Согласно Давиду в эмпирии одни и те же явления, множество раз повторяемые, запечатлеваются в памяти неосознанно (*ἄλογος ἰατρική*), сохраняются здесь и воспроизводятся в каждом отдельном случае неизменно. Человек обладает сноровкой или практическим

¹ Dav., 43, 21—22; *Γωλιβ, 181.*

² Dav., 43, 23—25; *Γωλιβ, 181.*

³ Dav., 43, 25—30; *Γωλιβ, 181.*

знанием многих средств и в отношении многих вещей, но в этой своей целесообразной деятельности он так же обходится без какого-либо теоретического обоснования. Такое целесообразное поведение и подводится под понятие эмпирии.

Нужно предполагать, что вторая часть приведенной формулы— эмпирическое знание, как сохранение в памяти единичных явлений, находится в связи со способностью воображения—знания на основе памяти. Первая же часть формулы,— эмпирическое знание, как беспричинное знание общего, находится в связи со способностью беспричинного и причинно обоснованного мнения. Сказанное вытекает из того, что эмпирия, как беспричинное знание общего, является переходной формой от беспричинного знания единичного к причинно обоснованному знанию общего. Эмпирия, как беспричинное знание, одним концом связана с опытом, а другим, как знание общего, с искусством. Беспричинное мнение является основанием образования эмпирии, как беспричинное знание, а причинно обоснованное мнение—эмпирии, как знания общего. Такое же переходное положение, как мы видели, занимало в системе ступеней познания мнение, которое в практической деятельности человека проявляется в эмпирии.

Над эмпирическим знанием возвышается другое, более высокое, когда человек не только имеет указанную сноровку и знание, но вдобавок обладает знанием и объяснением всего, что касается его деятельности и предметов последней. В этом случае мы имеем перед собою искусство, понятие которого у Давида получает следующую формулировку: «Искусство есть причинно обоснованное знание общего, или проще, оно есть способность действовать надлежащим путем с помощью воображения, ибо искусство есть и некая способность и знание (необходимые, чтобы) действовать правильно, то есть делать, создавать по назначению». «Говорится,—продолжает Давид,—с помощью воображения», имея в виду природу, ибо и природа есть способность, которая обнаруживается во всем, где она действует: в человеке, в камне, в дереве или в чем угодно другом, при этом природа также действует всегда правильно (и по назначению), но она действует без (помощи) воображения. В то время как мастер искусства приступает к делу не раньше, чем поймет и в уме своем представит его, природа, действуя, обходится

без всего этого».¹ Размышление, как причинно обоснованное знание общего, является основанием образования искусства, как знания общего. Но искусство, как знание, относится одновременно к причинно обоснованному мнению—причинно обоснованному знанию общего. К такому предположению приводит тезис Давида о том, что «Искусство есть эмпирически (*empirisch*) приобретенная система понятий для совершения чего-нибудь полезного в жизни».² Эту свою мысль Давид разъясняет следующим образом. Под «эмпирически приобретенным» понимается знание, приобретенное путем многократных проб и испытаний; приобретение этим самым того достоверного положения, которое приписывается самому искусству. Под «системой понятий» понимается сумма найденных здесь теми и другими знаний, образующих искусство и «совершение чего-нибудь полезного в жизни» понимается по противопоставлению злomu и бесполезному искусствам. Искусство, понятое таким образом, приводит к ограниченному общему знанию, которое образует одно какое-нибудь искусство; искусство, как знание, как достоверное знание на основе многократных проб и испытаний, есть вместе с тем причинно обоснованное знание общего.

Итак, искусство, как знание, относится не только к размышлению, к причинно обоснованному знанию общего, но также к причинно-обоснованному мнению, к причинно обоснованному знанию общего.

Что касается вопроса о предварительном создании в воображении человека образа своего действия, то это обстоятельство указывает на воображение, как на составную часть знания в искусстве. На основе такого положения вещей можно утверждать наличие в рациональной форме познания элемента чувственного восприятия, переход нижней формы познания к высшей, когда нижняя ступень познания проявляется в процессе высшего рационального постижения.

Над искусством возвышается другое, более высокое знание, когда человек знает природу, причины и связи вещей и явлений, к какой бы сфере они ни относились, словом, обладает знанием всеобщего, причем самое такое знание, его приобретение составляет

¹ Dav., 43—44; *Труды*, 181—182.

² Dav., 44; *Труды*, 182.

задачу целесообразного поведения человека. Такое знание и поведение подводится под понятие научного знания. Это понятие имеет у Давида следующее определение: «Научное знание есть всеобщее, безошибочное и неизменное знание. Научное знание есть безошибочное знание подлежащего, его природы, реального его бытия».¹ В сфере познавательных способностей научное знание относится к размышлению—причинно обоснованному познанию общего. К изложенному мы должны добавить следующее. Научное знание, как и всякое иное знание, согласно учению Давида, возникает благодаря и на основе реальной природы вещей: этой последней обуславливается как опытное и эмпирическое, так и рациональное знание человека. Размышление является основанием образования рационального или научного познания; последнее по своему познавательному значению отличается от иных форм познания тем, что является всеобщим, безошибочным и неизменным знанием. Оно—всеобщее потому, что относится не к чувственному, а к рациональному постижению, являясь сравнительно высшей ступенью обобщения, более широким охватом бытия. Оно неизменно потому, что истина об общем всегда одна и та же: если знание, относящееся к общему, истинно, то оно должно оставаться таковым неизменно. Оно безошибочно, ибо оно есть подлинное знание, достоверное знание вещей.

В пределах научного знания Давид различает два его типа: научное знание, опирающееся на доказательства, и научное знание, не нуждающееся в доказательствах. Первый случай мы имеем тогда, когда знание оперирует положениями, на веру заимствованными у философии, случай, когда «неизвестны причины тех положений, из которых научное знание исходит, и которые (особо) нуждаются в доказательстве». Второй случай имеется там, где научное знание оперирует общепризнанными и бесспорными истинами, случай, когда «знание исходит из тех положений, которые не нуждаются в доказательстве», вроде таких, как: «бог человеколюбив».²

Нужно указать еще на то обстоятельство, что Давид научное знание ставит выше искусства; объясняется это тем, что первое—по Давиду—устанавливает необходимые принципы для второго. И

¹ Dav., 44, 17—21; Դավիթ, 182.

² См. Dav., 43; Դավիթ, 181. Знание, нуждающееся в доказательстве, Давид называет *նստօծեօտ*, на арм. *նհրապարհաբան*, а знание, не нуждающееся в доказательстве,—*նստօծեօտ*, в арм. тексте *անհրապարհաբան*.

это естественно: чтобы знать, как создавать нечто из материала природы, необходимо знать законы последней, свойства вещей, силу воздействия человека на природу. Отсюда понятно, почему искусство, как ступень знания, должно опираться на научные знания.

После научного знания остается еще рассмотреть философию, которую, в числе других форм знания, хотя она и служит практическим проявлением разума, Давид не приводит. Все же мы, исходя из его отдельных высказываний, можем допустить следующее положение: человек не только знает причины и связи вещей, обладает всеобщим знанием реального мира, но и способен постигнуть самую сущность «божественных и человеческих вещей». Это есть деятельность человека, по которой последний сравнивается с богом и приравнивается к нему. Такая деятельность подводится под понятие философии. Эта форма знания включает в свое определение задачу постижения всего сущего, какой бы природы последнее ни было: божественной или человеческой, словом—бытия в целом. Все формы знания, в частности научное знание, заимствуют у философии свои принципы. Давид рассуждает: «Как предметы искусства и научного знания относятся к самому искусству и научному знанию, так и эти две формы знания—искусство и научное знание—относятся к философии».¹

Если человеческое тело является подлежащим для медицины, то сама медицина является подлежащим для философии. Точно по такому же принципу все области научного знания относятся к философии. Философия возвышается над всеми знаниями, охватывает то общее, что есть между ними; этим самым она становится всеобъемлющим и всемогущим знанием, этим самым обладатель этого знания приобретает черты, благодаря которым он угодобляется богу. Такое знание может относиться только к разуму, этой высшей ступени познания, которой присуще предельное обобщение предельно широкого круга вещей.

Подытоживая изложенное, нужно признать, что в своих гносеологических воззрениях Давид склоняется к материализму. В пользу этого говорят, как мы уже отметили, признание им существования реальной, независимой от человеческого мышления действительности, взгляд на познание, как на чувственное и рациональное воспри-

¹ Дав., 40; *Ташт.Р.*, 176

ятце этой действительности. Таким образом, Давидом признается как реальность мира вещей, так и производный характер его познания. Чувственное восприятие (ощущение, воображение и мнение беспричинное), как мы уже знаем, обуславливает познание вещей и явлений в их единичности и частности, рациональное постижение (мнение причинно обусловленное, размышление и разум)—познаете в вещах и явлениях их всеобщего.

Нетрудно заметить, что теория познания Давида имеет много общего с учением о познании Аристотеля; несомненно, что именно Аристотель является непосредственным источником гносеологии Давида. Нетрудно также показать, что гносеология Давида впитала в себя именно материалистические стороны гносеологии Аристотеля. Достаточно вспомнить, что ни у кого, как у Аристотеля он мог встретить указание, нашедшее отголоски в его работе, указание о том, что «ощущение не во власти ощущающего существа, ибо необходимо, чтобы был налицо ощущаемый предмет», что «агенты, вызывающие реализацию у ощущающей способности, воздействуют извне,—таковы видимое и слышимое, равно другие ощущаемые предметы».¹ На таком материалистическом базисе, перейдятом у Аристотеля, построена гносеология Давида.

Как известно, применение категории потенциальности и осуществленности в теории познания привело Аристотеля к определению ощущения «в двойном значении, одно, как возможное, другое, как действительное ощущение»;² в том же разрезе у него возможное знание превращается в действительное знание. Само познание становится превращением возможного знания в действительность; познание у Аристотеля совершается через ряд ступеней, восходящих от низшего к высшему, от ощущений (*αἰσθησις*) через воображение (*φαντασία*) к размышлению (*διάνοια*), при этом размышление представляется как мнение (*δόξα*), практическое мышление (*φρόνησις*) и научное знание (*ἐπιστήμη*). Если сравнить постановку и решение этих вопросов у Давида и Аристотеля, то можно показать как совпадение, так и известное расхождение у обоих мыслителей.

Прежде всего мы должны констатировать отсутствие у Давида аристотелевского применения в теории познания категории возмож-

¹ Аристотель, О душе, II, 5.

² Там же.

ности и действительности. Но это обстоятельство не воспретитствовало обоим мыслителям, как это мы видели, одинаково воспринять источник познания, одинаково признать тащим источником реальность мира вещей. Об ощущении у Аристотеля мы читаем следующее: «В самом деле каждый ощущаемый орган принимает чувственные качества без материи. Поэтому, даже когда удалены чувственно воспринимаемые объекты, в органах чувств остаются ощущения и их образы».¹ Это и вышеприведенное положение Аристотеля об ощущении принимается Давидом полностью. Давидовское понимание ощущения, которое относится к опытному знанию и которое образует беспричинное знание единичной вещи, исходит также от Аристотеля: «Люди опыта знают фактическое положение, что дело обстоит так-то, а почему так—не знают». «Опыт есть знание индивидуальных вещей».² Однако, у Давида, как мы показывали, в отличие от опыта имеется также эмпирия, как беспричинное знание не единичного, а множества вещей (знание общего), которая отсутствует у Аристотеля.

Относительно воображения у Аристотеля сказано: «воображение есть состояние, зависящее от нас самих, когда мы хотим его вызвать, ибо возможно нечто воссоздать перед глазами, подобно тому, как делают пользующиеся особыми способами запоминания и умеющие вызывать образы».³ Сооставление понятия воображения у Давида и Аристотеля показывает, что у обоих мыслителей в равной мере воображение выступает, как воспоминание об образе, предвзительно возникшем в чувственном восприятии. Однако, в то время как у Аристотеля воображение (так называемое—обсуждающее), которое «имеется у тех, кто наделен разумом»,⁴ относится к высшей форме познания (*νόησις*), у Давида оно относится к чувственному роду познания. В этом и существенное различие в понимании воображения у обоих мыслителей.

С Аристотелем Давид сравнительно в большей мере расходится в трактовке «мнения». Мнение, как ступень познания, рассматривается у Аристотеля как умозаключение на основе чувственного восприятия единичных вещей и их связей; здесь оно еще связано с

¹ Там же, III, 2.

² Метафизика, 981 а 15—982 а 3.

³ Аристотель, О душе, III, 3.

⁴ Там же, III, 11.

миром ощущений. Если мнение основывается на случайном и единичном, то всякое изменение в том и другом должно привести к изменению и самого мнения, и понятно, почему по Аристотелю оно может оказаться также ложным. У Давида же кроме того, что имеется, как он называет, беспричинное мнение в отношении к чувственному миру, имеется еще, как мы видели, причинно обоснованное мнение. Это последнее, как рациональное постижение в виде умозаключения из предложений, близко стоит к аристотелевскому пониманию вопроса, а именно, мнение есть умозаключение на основе чувственных восприятий единичных вещей. Однако, у Аристотеля «вера сопровождает любое мнение»,¹ у Давида же причинно обоснованное мнение, как «заключение из предложений», принимает характер неключительно рассудочного убеждения.

Как мы в своем месте указали, у Давида причинно обоснованное мнение и размышление приводят к образованию искусства, понимаемого, как причинно обоснованное всеобщее знание, имеющее в мышлении (воображении) предварительный образ того, что должно быть в интересах человека совершено. Аналогичное положение встречается и у Аристотеля: «Появляется же искусство тогда, когда в результате ряда усмотрений опыта установится один общий взгляд относительно сходных предметов». И дальше, «искусство—знание общего», и наконец, «люди искусства знают «почему» и постигают причину».² Искусство, как универсальный опыт, у Аристотеля имеет, примерно так же, как и у Давида, практическое значение. Все это также указывает на воззрения Аристотеля, как на соответствующий источник для Давида.

У Аристотеля практическое мышление (*φρόνησις*) в основном совпадает с понятием искусства (*τέχνη*) Давида. То же самое нельзя сказать по отношению понятия научного знания (*ἐπιστήμη*). Это последнее у Аристотеля есть знание того общего, которое присуще всем единичным явлениям в их целостности и которое отличается от случайного восприятия. У него, как и у Давида, научное знание—самое достоверное, неизменное, оно не может быть ложным в силу своей всеобщности и необходимости. Но у Аристотеля, в отличие от Давида, научное знание есть область разума, разум же есть источник познания всеобщего. Разум—по Стагириту—страда-

¹ Там же.

² Аристотель, *Метафизика*, кн. I, гл. 1.

тельный ум, он является своеобразной формой существования бессмертного и вечного, так называемого, деятельного ума. Эта аристотелевская мистика и идеализм определяют способность человеческого разума порождать знание, знание не из существующих предметов, а из самого себя, из души, которая есть «местонахождение форм (идей)», место, где разум «мыслит самого себя».

Эта аристотелевская «беспомощно жалкая запутанность» (Ленин), знаменующая противоречие между материалистическим его сенсуализмом и рационализмом в познании, его непоследовательность и идеалистическое завершение материалистических основ теории познания, не отражается в работах Давида Непобедимого. Гносеология этого последнего, по сравнению с аристотелевской, значительно упрощена и вместе с тем более последовательна; у Давида нет аристотелевского размаха в развертывании идей, их богатства и многогранности, но вместе с тем здесь, в области теории познания, нет и его запутанности, его противоречий и мистики.

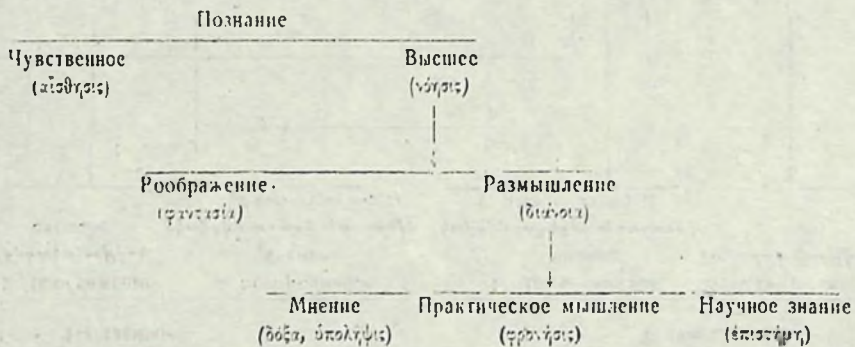
Ступени познания Аристотеля и Давида можно выразить по схемам, приведенным на стр. 123 и 124.

Основной недостаток в теории познания не только у Давида, но и у Аристотеля, заключается в том, что они не могли вскрыть диалектический переход от нижней из ступеней познания к высшей, от чувственного к рациональному познанию, не могли вскрыть связи и переходы между отдельными формами познания, и понятно, почему трактовка этих вопросов у них обоих, в особенности у Давида, должна была носить характер мертвой абстракции, механически укладываемой в начертанной сухой графической схеме.

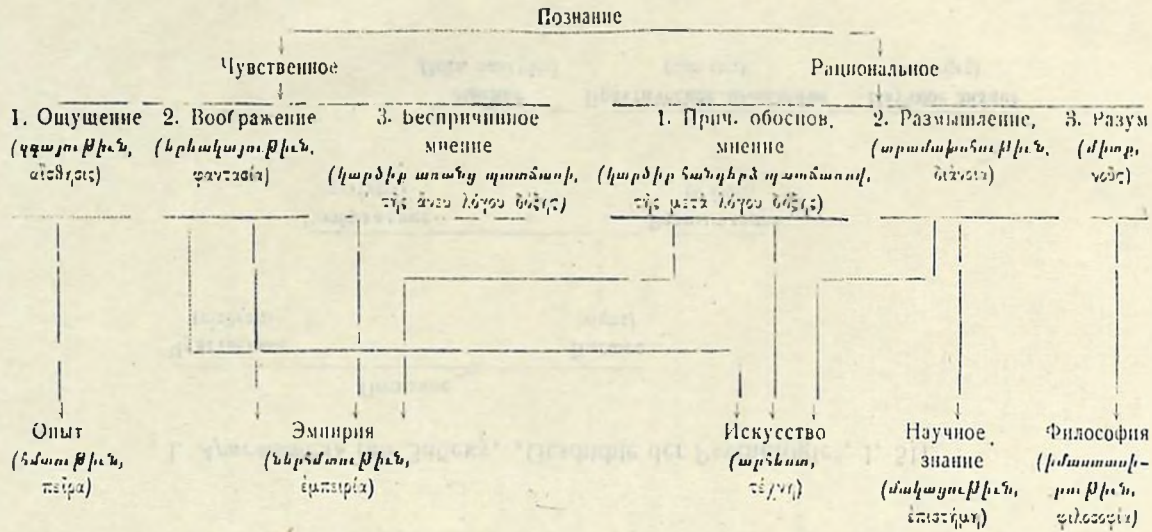
Центральным вопросом главной работы Давида «Прологомены философии» является проблема дефиниции философии. На эту проблему не случайно указывает заглавие армянского текста—«Определения философии» (*Մտախոհութեան որոշումներ*). Основная часть этого произведения направлена на выяснение возможности, сущности и задачи философии. Исходя из учений классиков античной философии—Пифагора, Платона и Аристотеля, при определенной интерпретации их взглядов и гармоническом сочетании различных воззрений, Давид в духе своего синкретического мировоззрения приходит к собственному понятию философии.

Давид в данном частном случае—при разборе философии, как таковой, так же применяет свой методологический, нами выше ука-

1. *Аристотель* (по Зибеку, „Geschichte der Psychologie“, 1, 51).



II. Давид Непобедимый



занный принцип. Он ставит четыре вопроса: существует ли философия—вопрос $\varepsilon\iota\ \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota,\ \epsilon\iota\ \mu\eta\ \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$; что такое философия—вопрос $\tau\iota\ \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota,\ \eta\lambda\theta\epsilon\iota\varsigma\ \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$; какова сущность философии—вопрос— $\delta\acute{\rho}\sigma\tau\acute{o}\nu\ \tau\iota\ \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota,\ \pi\alpha\rho\alpha\iota\tau\eta\sigma\iota\ \mu\eta\ \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$; наконец, для чего существует философия—вопрос $\delta\iota\alpha\ \tau\iota\ \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota,\ \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\epsilon\iota\ \xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$. При такой постановке вопроса понятно, почему Давиду необходимо прежде всего отстаивать возможность познания вообще, возможность науки о вещах, философии в целом. С этой целью он вступает в полемику с представителями противоположного лагеря, с мыслителями, которые не признавали возможности истинного познания сущего, в связи с чем—и возможности философии.

Точку зрения противников Давид приводит в четырех выражениях. Первое отрицание возможности познания сущего и философии, как таковой, в следующей формулировке: «Сущность ($\delta\upsilon\tau\alpha$) одноименна ($\delta\acute{\rho}\mu\acute{o}\upsilon\tau\alpha$), одноименное определению не поддается, а не подлежащее определению не поддается познанию, следовательно: сущность непознаваема. А если философия есть познание сущностей, а сущность непознаваема, то ясно, что и философия невозможна».¹

Приведенный Давидом взгляд, по которому сущность, не поддающаяся определению, непознаваема, напоминает точку зрения софистов и особенно близко подходит к воззрениям софиста из старшего поколения, Горгия, хотя у самого Давида последний вовсе не упоминается. Учение Горгия о том, что «ничего не существует», «что даже, если предположим, что есть сущее, то оно все же непознаваемо» и что «если бы даже было сущее и оно было познаваемо, все же не было бы возможно никакое сообщение познания другим» (Секст Эмпирик), представляет источник оспариваемого Давидом понимания сущего.

Передаваемое Секстом Эмпириком положение Горгия: «Сущее не мыслится и не познается», наряду с софистическим релятивизмом—положением о существовании вечного движения, изменения, возникновения и становления, о противоречии между чувственным и рассудочным постижением,— стали источником скептических идей, «выступавших против догматических систем» (К. Маркс), источником так называемых «трогов», направленных против возможности всякого истинного суждения (воззрения Эпесидема, Пиррона из Эли-

¹ Дав., 3. 2—5; *Тит. 1, 124*.

сущего, стало быть и вообще философии, как науки о сущем. Давид опровергает тем, что отказывается признавать сущность одноименной в себе тождественной, признавая в ней, напротив, качественные различия и множественность конкретно-конечных существований. Воззрение, по которому сущности, как одноименные, не поддаются определению, т. е. разграничению отдельного от общего, опровергается тем, что понятие одноименной сущности противопоставляется понятие качественно различного существования, что существа имеют различия и проявляются различно. Это означает, что они, как обособленные единичные, должны быть отличаемы от общего и в этом своем отличии должны быть определены, а следовательно и признаны доступными познанию.

По методу же *ἀντιπαράστασις* положение о невозможности познания сущего, а следовательно, и самой философии, опровергается тем, что исключается конечный вывод о непознаваемости из одноименности, как основной посылки этого положения. Тезису противников: «одноименное не допускает определения» Давид противопоставляет свой, противоположный тезис: «одноименное допускает определение».¹ Для доказательства познаваемости одноименного Давид прибегает к следующему рассуждению: «Есть правило диалектики, которое утверждает, что при рассмотрении одноименного должно исследовать следующие три (обстоятельства): сколько обозначений имеет одноименный; о каком обозначении идет речь; затем следует начертить или определить то обозначение, которое в данном случае рассматривается».² Затем Давид приводит способ определения одноименного. Одноименное представляет различные обозначения, из которых каждое в отдельности подлежит ограничению, стало быть и определению, а если подлежит определению, то подлежит и познанию, отсюда утверждение о познаваемости сущего.

¹ David, 3, 15—16: «... καὶ γὰρ θόναται τὰ ὁμώνυμα ὅρα καθ' ἑαυτὰ ἴδια». *Դավիթ*, 124—125; «բանդի թելգետ և ոչ կարողը դոն հոմանունը ընդ սանձանաւ ստորանկանիւ, այլ ոչ այսուիկ սնդիանելք դոն»։ Сопоставление двух этих текстов показывает, что в греческом возмозность определения одноименного утверждается, а в армянском отрицается. Армянский текст нужно считать искаженным, поскольку Давид опровергает своего противника по методу *ἀντιπαράστασις*, и поскольку он обязательно должен был допустить познаваемость одноименного. Этого подтверждается дальнейшим анализом приводимых Давидом возражений.

² David, 3, 16—19; *Դավիթ*, 125.

Как *ἔντασις*, так и *ἀντιπαράστασις* Давида направлены на доказательство возможности познания сущего: это общая задача обоих приведенных методов доказательств. Различие их состоит в том, что в одном случае исследователь исходит из непознаваемости одноименного, в другом—из допущения его познаваемости. Однако, не трудно заметить, что эти различные исходные позиции одинаково приводят к представлению о существовании различных сущностей. Если одноименные поддаются познанию под углом зрения отдельных своих обозначений, то это приводит к выведению отдельных сущностей из единого и общего понятия одноименного, и если, как мы уже видели, отдельные сущности, входящие в состав одноименного, поддаются определению и познанию, то за этим неизбежно следует и то, что самое одноименное также поддается определению и познанию.

Понятие одноименного, имеющееся у Давида, мы находим и у Аристотеля: «Одноименными (*ὁμόνομα*), — говорит Аристотель, — называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующее этому имени понятие—определение их сущности (*λόγος τῆς οὐσίας*)— различное».¹ Различные сущности, на которые распадается у Аристотеля одноименное, выступают у Давида как различные обозначения, имеющие соответствующие определения. Давид опирается именно на учение Аристотеля, когда указывает на отдельные обозначения одноименного, которые подлежат исследованию. Дальше, Давид опирается несомненно на того же Аристотеля, когда для выражения этих обозначений он указывает на десять категорий, из которых упоминает категории существования, качества, количества и другие. Все это приводит к тому, что отдельные обозначения «подлежат определению, а если подлежат определению, то подлежат и познанию, отсюда ясно, почему сущность не является непознаваемой».² Изучение предмета начинается с изучения отдельных его сторон (категории), которые приводят к познанию предмета в целом и к определению его сущности.

Таким образом, Давид путем *ἔντασις*-а и *ἀντιπαράστασις*-а, вопреки приверженцам учения софистов и скептиков, доказывает возможность познания сущего; на основании этого оказывается возможной также философия, как наука о сущем.

¹ Аристотель, Категории, I а.

² David, §. 29—31; *Ῥωσ. φ. В.*, 125.

Вторая попытка отрицать возможность познания сущего в «Определениях философии» Давида излагается так: «Существа находятся в состоянии течения и истечения (*ἐν ροῇ καὶ ἀπορροῇ εἶσι*) и ничто не пребывает в покое, ибо вещи изменяются, прежде чем можно будет сказать слово о них... Ясно, что они не поддаются познанию, так как уже при самой попытке их познания они изменяются, в различное время являются различными, и никто не может познавать их. Как же может философия быть познанием сущего, если само сущее находится в постоянном (непрерывном) течении и истечении и в силу этого непознаваемо?»¹

Точка зрения невозможности философского познания, а следовательно и самой философии, излагается Давидом еще и так: «Чтобы стало возможным что-либо постигнуть, необходимо, чтобы познающий и познаваемый предмет находились в соответствии друг с другом, а это означает, что предмет познания должен пребывать в состоянии неподвижности и неизменности, иначе потребуется такое же движение и изменение и от познающего. А так как не может быть такого рода соответствия между познающим и познаемым, не может, например, душа познающая стать белой, когда она хочет познать нечто белое, или превратиться в реку, когда она хочет познать реку, то и вообще невозможно никакое познание».² Давид не называет авторов, соображения которых в приведенной цитате он излагает. Известно, что источником скептической философии, по которой вечная текучесть вещей исключает возможность философского познания, является, по словам Аристотеля, Кратил.³ Гераклито-Кратиловские воззрения сохраняли свое значение и находили приверженцев еще в эпоху Давида; последний даже упоминает неко-

¹ David, 3, 33—34; 4, 1—10; *Фил. р. р.*, 125, 126.

² David, 3, 10—21; *Фил. р. р.*, 126.

³ Кратил, по словам Аристотеля, утверждал: «Все чувственные вещи находятся в постоянном движении, и знания об этих вещах не существует» (См. Аристотель, *Метафизика*. I, 6, 987 а 29). По этому поводу у Аристотеля имеется более подробное сообщение: «Кроме того, они видели, что вся злепняя (*τετάρτη*) природа охвачена движением, а в отношении к тому, что находится в изменении, ни одно высказывание не является правильным; поэтому (у них сложилось мнение), что про бытие, которое во всех своих частях (*πᾶσι*) из все лады (*πᾶσι*) изменяется, во всяком случае (*γὰρ*) нет возможности говорить верно. Именно на основе этого предположения возникла наиболее крайняя точка зрения из тех, которые были высказаны,—та, которую принимали лица, называвшиеся Фил. Дав. Непоб.—9

торых, современных ему, представителей этих воззрений. Несомненно, что в приведенной цитате он имеет в виду скептическую философию, именно с этими воззрениями непосредственно связанную. Выступая против скептицизма, он одновременно выступает против его литературно-философского источника — релятивизма Кратила.

В опровержении приведенного взгляда Давид применяет также метод *ἐνστανσις* и *ἀντιπαραστάσις*. В первом случае он исходит из положения, что «философия относится не к частному, которое находится в состоянии вечного течения и изменения, а ко всеобщему, которое не подвергается изменению и всегда одно и всегда себе равно».¹ Давид в данном случае не дает объяснений того, что он понимает под всеобщим и неизменным, но, исходя из ряда других его высказываний, можно полагать, что под всеобщим он понимает то присущее всем предметам и явлениям, которое при изменении отдельных конкретно-конечных вещей само не подвергается измерению и уничтожению. Во втором случае, т. е. при возражении по методу *ἀντιπαραστάσις* — а, Давид пытается показать неоследовательность своего противника, его противоречие себе же, в своих собственных построениях мысли. Если философия относится к частному и не имеет возможности постигнуть последнее, если познающая душа не в состоянии испытывать изменения, присущие познаваемому и веледствие того не может познать его, то тогда неизменный бог не мог бы постичь и не познал бы вечно движущийся и изменяющийся мир вещей; так точно и врач, не будучи сам больным, не мог бы познать болезни своего пациента. Исходя из этих соображений, Давид приходит к следующему заключению: «Часто душа узнает вещи прежде, чем они подвергаются изменению, как

иные себя последователями Гераклита, и которой держался Кратил, причем этот последний под конец пришел к тому мнению, что не следует ничего говорить, но только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в ту же самую реку два раза, — сам он думал, что этого нельзя сделать (даже) и один раз» (Аристотель, Метафизика, IV, 5, 1010 а 26). О философии Кратила несомненно знал Давид. Это видно из его следующих слов: «*Եւ ընդհն յարարոյց ինչ այսպիսի. Եթէ դոր որինակ ի հոսանաւ զեռի ի նոյն ջուր անկար է երկիցս թանալ զտուն Եւ կամ որպէս ոմանք ևս յարձգելով զտարակուսանող ասին, Եթէ և ոչ մի անգամ կարողութիւն է ի նոյն ջուր թանալ զտուն՝ այն ինչ ջրոյն փութապէս ի բաց հասնելոյ և անցելոյ» См. Դաւիթ, 125—126; David, 4, 1—5.*

¹ David, 4, 21—24; Դաւիթ, 126.

указывает Платон, усердствующие души не только приходят к вещам (*ἔρχονται τῶν πραγμάτων*) после их становления, но и предвосхищают их движения и заперед узнают их изменения».¹

Таким образом, предмет философского познания, с одной стороны, есть всеобщее, неизменное; этому познанию, с другой стороны, доступны также отдельные вещи в процессе их постоянного движения и изменения. Этим самым утверждается возможность философского познания вообще. Такое схематическое сопоставление двух между собой несозвучных, внутренне не связанных положений вытекает из применяемых Давидом двух методов возражения. Такие разобщенные пути доказательства происходят от того, что для него важны не последовательности способов достижения истины, иначе говоря, не то, какими средствами достигается цель, а сама цель — важность прийти к заключению о возможности философии, отстаивать ее существование.

Третья попытка отрицания философии приводится Давидом в следующем виде: «Всякое знание приобретается через ощущение, как Платон разъясняет: демиург даровал нам зрение и слух, чтобы при их помощи счастливо совершить философское (мысленное).² Говоря это, утверждают..., что если упразднить отдельные части философии (естествознание, математику и теологию), то ясно, что этим самым упразднится философия в целом, ибо если части не будут существовать, не будет существовать и целое. Утверждают, что математика не составляет части философии, ибо еще Платон математику наряду с грамматикой и риторикой считал лишь предварительным образованием. Естествознание упраздняют тем, уже изве-

¹ David, 4, 31—34. Давид имеет в виду следующие слова Платона: „Если же душа, будучи бессмертною и частью рождаясь, все видела и здесь в пренеподней, так что нет вещи, которой бы она не знала, то неудивительно, что в ней есть возможность припоминать и добродетель и другое, что ей известно было прежде. Ведь так как в природе все имеют средства и душа знала все вещи, то ничто не препятствует ей припомнить только одно,—а такое припоминание люди называют наукою отыскивать и прочее, лишь бы человек был мужественен и не утомлялся исследованиями“ (Менон, 81—с—d).

² Мы приведем полные слова Платона: „Над всеми этими (низшими благами, или конечными причинами) есть одна, главная причина, по которой бог изобрел зрение и изделил им нас,—это именно та, чтобы мы, созерцая в небе кругообращения разума, пользовались ими для кругообращения мышления в нас самих“ (Тимэй, 121, Киев, 1883).

ственным, положением о том, что существа находятся в состоянии течения и истечения и никогда не бывают в покое (и не поддаются восприятию). А теологию упраздняют тем, что божественная сущность никогда не поддается чувственному восприятию и знанию, следовательно, как таковая, непостижима.¹ Здесь определяющим моментом у противников Давида является чувственный источник всякого познания; этим моментом опровергается философия, как познание, выходящее за рамки чувственного восприятия. Все три основные области философии— математика, естествознание и теология— рассматриваются именно под этим углом зрения, как области, не поддающиеся чувственному восприятию. Из скептиков особенно Пиррон прибегал в своей скептической философии к такому обоснованию, как и Энесидем в своей четвертой книге на том же основании доказывал невозможность познания как природы, так и богов. Что Давид не мог ограничивать достоверность познания данными ощущения, это мы показали выше в связи с его гносеологией; здесь мы укажем на опровержение приведенных выше соображений скептиков в отношении математики, естествознания и теологии. Относительно математики Давид считает, что неверно ссылаться на Платона, ибо когда этот последний математику считает предварительным образованием, он имеет в виду подготовку в пределах самой философии восхождения к вершине этого знания, подготовку к переходу в область теологии. Если теология есть высшая ступень философии, то математика является ее нижней ступенью. Давид добавляет, что на правильность такого воззрения указывает то обстоятельство, что Платон рассматривает математику как научное знание (*ἐπιστήμη ἀσθηματική*), которое не может быть ничем другим, как частью философии.² Давид ссылается и на Аристотеля и отстаивает математику как часть философии. В отношении естествознания точка зрения Давида знакома нам по его опровержению второй попытки отрицания философии. Что касается теологии, и в этой части нам известны суждения Давида—существование бога, познаваемая через его творения. С другой стороны, существование божественной мудрости, то, что бог не только сотворил мир, но и мудро заботится о нем, предполагает у человека, этого подража-

¹ David, 5,2—4; *Тшл.р.р.*, 127.

² См. Dav., 5, 29—30; *Тшл.р.р.*, 128.

теля богу, любовь к мудрости, то-есть определяет существование философии. Итак, по всем частям философии доказывается их существование, на основании чего доказывается и существование философии в целом.

Наконец, последняя, четвертая попытка скептиков опровергнуть возможность философии в основном сводится к вопросу о том, может ли существовать она, как познание всеобщего. Если философия есть наука всеобщая,—рассуждают скептики,— то она,— излагает эту точку зрения Давид,— не может находиться в обладании у какого-либо одного человека, всеобщее не может означать единственный предмет или равняться единичному случаю: так, всеобщая белизна (белизна как белизна) не может состоять в белизне снега, иначе она не могла бы заключаться в белизах или в молоке. Соответственно этому принципу разбирается и философия: если она есть наука всеобщая, то она не может принадлежать кому-либо в отдельности, например Сократу или Платону. Очевидно, что философия, как всеобщее знание, вообще не может существовать.¹ При опровержении этой аргументации Давид довольствуется методом *ἀντιπαράστασις*-а: из того, что философия есть наука о всеобщем, вовсе не следует, что ею обладать не может отдельный человек. Конечно,—рассуждает Давид,— всеобщее не может означать частный предмет или случай, однако, в этом последнем может заключаться всеобщее. Так, белое в различных предметах есть один и тот же цвет, который различает одно и то же зрение. Соответственно с этим, всеобщая белизна, как таковая, вовсе не есть достояние, скажем, Сократа: но достоянием его может быть знание о белизне, т. е. о чем-то всеобщем. «Всеобщий случай,—пишет Давид,— не может быть в частном подлежащем, а наука об этом всеобщем в состоянии быть в частном подлежащем. К примеру, всеобщая белизна не может быть только у Сократа, но знание об этом белом у него может иметь место, ибо Сократ знает, что белое есть цвет, различающийся зрением».² Эти свои соображения Давид заключает следующим мно-

¹ См. Dav., 7, 1—10; *Դաւիթ*, 129.

² Dav., 7, 13—17; Армянский текст эту же мысль Давида передает в другой редакции: *բանգի այլ է ընդունակ ընդհանուր պատանման, և այլ ընդունակ ընդհանուր իմաստասիրութեան, Գանգի ընդունակ ընդհանուր պատանման մարմին, և ընդունակ ընդհանուր իմաստասիրութեան՝ միայն: ՏՄ. Դաւիթ, 129.*

гозначительным утверждением: «Хотя противоположности никогда не могут находиться одновременно в одной и той же части тела, но разум в состоянии знать всеобщие противоположности в одно и то же время».¹

Наконец, Давид, в полном согласии с Платоном и Аристотелем, выдвигает и то соображение, что опровергать философию уже значит философствовать, что если Пиррон ищетаясь упразднить философию, то для этого он должен привести доказательства, а это означает, что он должен философствовать, так как философия есть «мать доказательства».²

Таким образом, Давид шаг за шагом опровергает те положения, которые в то время являлись наиболее опасными для отстаивания возможности познания в целом, необходимости науки и философии. Этот факт борьбы против скептицизма говорит о наличии в Александрии и в Армении приверженцев этого учения, в частности о наличии сторонников Пиррона в армянской действительности периода Давида.³

¹ Dav., 7, 18—19 sq; *Գալիթ*, 130.

² См. David, 9, 2—5; *Գալիթ*, 132—133; такая же ссылка на Аристотеля имеется у Элиаса; см. Eliae, Prolegomena Philosophiae, p. 3, 17—20. На армянском языке этой работы Элиаса не имеется.

³ На философию скептиков останавливается также фрагмент толкования к категориям Аристотеля неизвестного автора из той же эллинофильской школы (см. приложение к изданию армянского текста сочинения Элиаса. «Հատուած ինչ մեկնութեան ստորագութեանցն Արիստոսելի», стр. 140—149). При некотором смещении воззрений скептиков с воззрениями софистов, Гелаклита, Протагера и Пиррона, все же, в целом, автор фрагмента представляет последнего в духе Давида: «Իսկ Պիրոնն այդպէս ասէր, թէ որպէս ոչ մարդ ի գետ կրկին անգամ նոյն ջրոյ պատահել կարէ՛ այսպէս ոչ վասն հասանուտ կենցաղոյս այսոցիկ կրկեցս նոյն իրի պատահելու եւ վասն այդորիկ ոչ գոյ հասողութիւն. ուստի յայտ է, թէ եւ սա երիկտիկեան էր» (Էլի. 145, 10—15). Любопытно, что приведенные автором фрагмента слова из Платона: «ասելով՝ եթէ զիմոր ասէք ոչ գոյ հասունն. որպէս հասնելը, եթէ որպէս ոչ հասնելը. եւ եթէ որպէս հասնելը, յայտ է թէ հասէք, և է հասունն» встречаются одинаково и у Давида и у Элиаса; это обстоятельство и указывает на общность их борьбы со скептическим отрицанием познания философии (см. Dav., 8, 28—30; 1—2; *Գալիթ*, 132, El., 109, 32—110—1—3; *Էլիաս*, 6, 3—6; *Հատուած ինչ . . .* 141, 30—32, 145, 1—3). По отношению к скептикам аналогичное встречается и у Аммониса (Ammon., in Arist. cat. comment., p. 2), а также Олимпиодора (Olym., Proleg., p. 3). Все это лишний раз указывает на общность воззрений у представителей александрийской школы неоплатонизма.

По мысли Давида подлинная философия не только должна уметь опровергать ложные идеи, но и—выставлять и обосновывать в положительной форме идеи истинные.¹ В связи с этим Давид вслед за опровержением скептических воззрений, переходит к определению того, что есть философия (*τι ἔστι ἡ φιλοσοφία*).

Давид—восторженный поклонник философской мысли. Его «Прологомена» имеет очень характерное начало: «Кто хоть раз отдался философскому слову и хоть кончиком своего существа почувствовал силу его удовольствия, тот отвернется от всех забот жизни и с благоразумным вдохновением устремится к этому слову», и еще: философия «из всех людских дел самое прекрасное и самое почетное»;² «такого дара от богов больше никогда не будет».³ Такое восхищенное поклонение философии присуще всем александрийцам;⁴ оно говорит об их верности традиции эллинической философии, тому пониманию философии, которое исходит от классиков, разбору которых Давид уделяет так много внимания.

В связи с дефиницией философии особенно рельефно отражается энекретический характер философии Давида. Он с различных точек зрения берет определения философии у Пифагора, Платона и Аристотеля, старается их объединить и образовать из них нечто единое и целое. Выделенные Давидом шесть различных определений философии не снимаются каким-либо одним новым определением; они все, как одинаково истинные и взаимно не противоречащие, сохраняются в построении Давида, уживаясь друг с другом. Давид считает, что Пифагор, Платон и Аристотель в понимании философии, каждый со своей стороны, вскрывают те или иные стороны истины, а подытоживание всех этих сторон дает единое, полное и исчерпывающее понимание философии.

Философия, «как некая сущность», должна иметь свое единое определение, а как множество ее сторон—внутреннее разделение.

¹ См. Dav., 8, 9—10; *Тимей*, 130.

² Dav., 2, 22—23, *Тимей*, 12.

³ Dav., 48, 13; *Тимей*, 186. Эти слова, взятые у Платона, мы приведем здесь полностью: «благодаря же всему этому мы обладаем некоей философией—таким благом, лучше которого ничто еще не было, да и никогда не будет ниспослано в дар роду смертных от богов». (*Тимей*, стр. 121. Киев, 1883 г.).

⁴ См. El, Proleg., 1, 19—21; 2, 1—2.

Вопросы об основах определения и разделения философии мы отнесем к разделу логики Давида; здесь же укажем, что определение философии необходимо по Давиду потому, что иначе невозможно указать то, что обусловлено ею, как всеобщей наукой: отдельные искусства и отдельные знания.

Всякое определение должно исходить из двойного начала: того, что в познаваемом (определяемом) служит подлежащим (предметом), *ὑποκείμενον* (*hypochemenon*), и того, что в познаваемом (определяемом) служит его задачей (целью), *τέλος* (*telos*). Такова по Давиду природа всякого определения. Так, определение медицины должно исходить из человеческого тела и одновременно из человеческого здоровья, как цели врачебного искусства: оба эти основания, взятые в целом, приводят к следующему определению: медицина есть искусство, связанное с человеческим телом и охраняющее человеческое здоровье. Аналогично этому, определение философии должно исходить из того, что она есть знание божественных и человеческих вещей и в таком знании—уподобление богу в меру сил человеческих. В таком определении философии дано и преимущество ее перед всеми другими формами познания и указание ее цели: во-первых, она познает всеобщее, между тем как всякое иное познание ограничено частным, и, во-вторых, она есть единственное познание, в котором человеку дано стать подобным богу.

Мы уже указали на то, что Давид сочетает воедино шесть различных определений философии. Все они в отдельности находят свое объяснение в только что приведенных общих соображениях, касающихся природы определения вообще. Впрочем, тут надо привести дополнительно еще одно соображение Давида. И в отношении подлежащего (предмета) и в отношении его задачи должно различать двойное их определение: первичное и последующее.¹ Определение—первичное, когда предмет или цель (задача) рассматривается в наиболее общих, еще не дифференцированных признаках, то-есть в том случае, когда определение относится к подлежащему (предмету) в целом, или в том случае, когда определение относится к общей цели (или назначению); определение—последующее, когда предмет или цель (задача) рассматривается в их частных, дифферен-

¹ Давид в греческом тексте выражается словами: *πρῶτον*; и *ἔπειτα*, а в армянском—*հանդ* и *հետի*.

«любовь к мудрости» (*φιλοσοφία ἐστὶ φιλία σοφίας, ἡδονοποιήσεως ἢ ἡρεῖν ἔ ἡρεῖν ἢ ἡδονοποιήσεως*). Это последнее определение есть завершающее определение, что само по себе естественно с точки зрения Давида. «ибо,—говорит он,—все вещи должны сперва существовать, чтобы после получить свое наименование». Определение на основании преимущества—«философия есть искусство искусств и наука наук»—ставится Давидом после определения по подлежащему и по задаче, но той причине, что всеобщее должно предшествовать особенному: «животное предшествует разумному и смертному, ибо оно во множестве, а разумное и смертное в свою очередь предшествует существу, способному к науке и разуму».¹ Из остальных определений два—по подлежащему,—«философия есть наука о сущем, как таковом», и «философия есть наука о божественных и человеческих вещах»,—предшествуют двум определениям по задаче: «так как сперва должно быть подлежащее, а потом только исполнение задачи».

Наконец, определение по первичному предшествует определению по последующему, по принципу следования особенного за общим. То же самое—и в определении по задаче: определение по первичной задаче предшествует определению по последующей. Давид поясняет: определение «забота о смерти» ставится впереди определения «подражание богу», ибо «если не заботиться о смерти и об уничтожении пороков, то не может быть и подражания богу».²

Приведа все эти определения, Давид в дальнейшем дает детальный анализ каждого из них. Согласно с требованием традиционной логики, в частности—логики Аристотеля в интерпретации Порфирия, Давид в первом своем определении—«философия есть наука о сущем, как таковом», слово «наука» (*γῶσις*) берет в качестве родового обозначения: «наука, как обозначение всеобщего», «ведь имеется всеобщее знание и знание единичное, знание причинно обоснованное и причинно необоснованное».³ А слово «сущее» выступает в этом определении в качестве различающего признака, «ибо философия есть знание о всеобщем сущем, в то время как другие искусства и знания относятся не к всеобщему, а к единичным определенным

¹ *Phil. 155.*

² Там же.

³ Dav., 27. 4—6. В армянском тексте не имеет

сущим». ¹ Суть этого нового определения философии заключается в том, что философия выступает как наука обобщающая, включая в круг своего исследования всеобщее бытие.

По тому же логическому принципу во втором определении: «философия есть наука о божественных и человеческих вещах» — слово «наука» рассматривается в качестве родового определения, в качестве же различающего признака — божественные и человеческие вещи. Философия, если она существует для человеческой области, не должна пренебрегать изучением божественного бытия, а если она существует для божественной области, то не должна пренебрегать изучением человеческого бытия, она должна следовать богу, учиться у него и привести к совершенству человеческую действительность. Это второе определение по существу примыкает к первому. В обоих случаях речь идет о подлежащем философии; эти два определения по существу совпадают, они оба указывают на предмет изучения философии. Если Давид отличает первичное определение от последующего, то это приложимо к определению сущего, объемлющего одинаково божественную и человеческую сферы, ибо человеческие вещи не составляют чего-либо производного по отношению к делам божественным.

Определения по подлежащему Давид приписывает Пифагору, указывая при этом, что сведения об этом он заимствует у пифагорийца Никомеха. ² Он указывает на того же Никомеха, как на непосредственный источник шестого определения, так же приписываемого Пифагору — «Философия есть любовь к мудрости». Именно «любовь», ибо сама мудрость принадлежит одному только богу, человеку же может быть дано только любить и стремиться к этой мудрости.

Пояснение третьего определения философии — «забота о смерти» заключается в следующем. Основное назначение философии сводится к совершенствованию человека; такое совершенствование означает готовность к восприятию слова божественного, готовность же эта предполагает освобождение от порочных страстей, приводящее к очищению души и к освобождению от страдания. Таким образом, две стороны заложены в единой задаче совершенствования: умерщвление страстей и готовность к возвышенному божественно-

¹ Дав., 27, 6—9; Γωιϋϑ, 158.

² См. Дав., 25, 26; Γωιϋϑ, 156, 157.

му слову.¹ Соответственно, в философии должны быть различаемы ее практическая (правственная) и ее теоретическая стороны. К выражению первой стороны относится термин «умирание» *տօ Թյւղջալս*, *միւսանկ ն*), второй — «смерть» (*տօ Ետիւնջալս*, *է միւսանկն*), причем, — как это само собою очевидно, — умирание подготавливает и обеспечивает смерть. Те, кто предаются философии, поясняет Давид, «не заботятся ни о чем другом, как об умирании и смерти». В приведенном определении: «забота о смерти» — охвачены оба эти момента.

С третьим определением связано четвертое — «подражание богу в меру сил человека». Подражание, по Давиду, может быть четырех родов: когда «одно и то же качество встречается во всех предметах одного и того же рода»; когда «одно и то же качество встречается больше или меньше в предметах различного рода»; когда «встречаются различные качества одного и того же предмета в предметах различного рода», и, наконец, когда «изображение подобно первообразу».² Именно по этому последнему роду философия есть подражание богу в меру сил человека. «как, например, изображение Сократа есть подражание Сократу, есть подражание, несмотря на то, что изображение Сократа — одно, а сам Сократ — другое: одно есть одушевленное, а другое — неодушевленное. В этом же смысле мы называем философа подражателем или подобным богу, хотя сущность бога — одно, а человека другое».³ Что философ подобен богу, видно из того, что бог и философ характеризуются одинаково; они оба — как мы уже видели — всемогущи, добры и мудры. Соединение этих качественных признаков и означает подражание одного другому, философа богу.

Определение по задаче — третье и четвертое определения — имеют своим источником Платона; об этом говорит сам Давид в своей работе. И действительно: в «Федоне», на которого ссылается Давид, можно прочесть следующие слова, вложенные в уста Сократа: «Все прочие люди, повидимому, не замечают, что те, кто искренно

¹ Эта идея знакома и Езнику Кохлаци. В самом начале его «Книги противоречий» мы читаем: «Յորժամ զանբրևութէն և զնորին զմշտըն-նենաւոր զորութենէն ճառիցէ որ, քանզի մարմնաւոր լեալ է, պարտի զմիտս յստակելի և զնորհուրդս սրբելի, զյոյզս շարժմանց պարզելի, զի յայն գոր սառաջի եղ' հասանել կարասցէ»:

² Dav., 35, 35; Դաւիթ, 108 — 169.

³ Там же.

привержены философии, занимаются только одним умиранием и смертью».¹

В той же работе Платона мы находим и обоснование этой мысли: «Душа отделяется от тела чистою, не увлекая за собою ничего, присущего телу, потому что во время жизни она, поскольку это от нее зависело, не имела с телом никакого общения, но избегала его, оставалась сосредоточенною сама в себе, так как постоянно заботилась об этом. А это и значит не что иное, как то, что душа правильно «философствовала» и, действительно, заботилась о том, чтобы мирно умереть. Разве это не есть забота о смерти?».² Что «умирание», это означает умерщвление телесное, показывает то, что «истинные философы воздерживаются от всех телесных страстей и не поддаются им».³ Такое «умирание» у Платона, как правильно передает Давид, вовсе не означает, что человек должен покончить с собою.

При определении философии по последующей ее задаче Давид имеет в виду «Тэстет» Платона и ссылается на следующую цитату: «Но невозможно исчезнуть злу, Феодор, потому что необходимо, чтобы всегда существовало что-нибудь противоположное добру. И укоренилось оно не среди богов, а по необходимости бродит по земле в образе грешной природы человека. Поэтому-то и следует стараться как можно скорее убраться отсюда туда. Это бегство есть посильное уподобление себя богу, а уподобиться богу значит стать справедливым и благочестивым на основе мудрости».⁴ Только философия одна приближает человека к богу, только благодаря ей человек становится богоподобным: «В род же богов никому не дозволено упасть, если он не занимался философией и не уходит вполне чистым, а это доступно только тому, кто любит знание».⁵

Таким образом третье и четвертое определения философии у Давида целиком опираются на понимание философии у Платона.

Пятое определение философии— «искусство искусств и наука наук»—вытекает из признания преимущества философии перед другими науками и искусствами. Философия ставится на высшую ступень

¹ Платон, Федон, 61 а.

² Там же, 80 в.

³ Там же, 82 с.

⁴ Dav., 26; *Ум.р.р.*, 171; Платон, Тэстет, 176 а—в.

⁵ Платон, Федон, 82 в—с.

лестницы познания. Этими ступенями служат сперва искусство, затем искусство искусств, потом наука, и, наконец, наука наук. «Говоря «наука наук» — поясняет Давид — мы выражаем то, что философ угодобляется богу, ибо наука стоит выше, чем искусство, именно она постоянно дает начало искусствам».¹ Сравнение философа с богом у Давида, как мы уже видели, встречается очень часто. В данном случае важно выяснить отношение науки к искусству с одной стороны и отношение науки к философии с другой. Отношение науки к искусству выражено в только что приведенных словах Давида о том, что наука сообщает искусству его причины. Между искусством и философией наука занимает среднее место. Любопытно объяснение, которое к этому случаю приводит Давид: «Как царь не марает себя непосредственным вступлением в разговор с толпой и ставит правителя, через которого заботится о ней, так и философия выставляет вперед искусство, через которое познает его (искусства) подлежащее. Как бог имеет некую силу, через которую заботится о существующих, так и философия выставляет вперед науку, через которую познает ее (науки) подлежащее».²

Отсюда явствует, что философия имеет непосредственное отношение не только к науке, но и к искусству, и только через них постигает их подлежащие. Как отдельные подлежащие относятся к соответствующим искусствам и наукам, так и эти последние относятся к философии. Это означает, что у Давида области искусства и науки отграничиваются от области философии. Философия берет основное, изучает сущность предмета, а внешние стороны и различные частные формы проявления оставляет другим соответствующим наукам. Вместе с тем, все науки и искусства нуждаются в определениях и доказательствах, а философия сама есть вершина определения и мать доказательств, и потому все науки и искусства нуждаются в философии.

Пятая формулировка определения философии, — *φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, — у Аристотеля, в частности в его «Метафизике», куда отсылает читателя Давид,

¹ Dav., 39, 29—31: *Ἰωηββ, 175.*

² Dav., 40, 1—6: *Ἰωηββ, 176.*

³ См. Dav., 26, 26—28: «Ὁ δὲ ἐκ τῆς ὑπεροχῆς ὄρος οὗ λέγων. ὅτι «Φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν»· Εἰς τὸν Αἰριστοτέλην ἀναφέρεται οὗτω γὰρ τῆς φιλοσοφίας ἀρχὴται ἐν τῇ Μεταφυσικῇ».

вовсе не встречается. Однако, для такого определения могут служить некоторым основанием первая и вторая главы первой книги «Метафизики», где разбирается соотношение искусства и науки, науки и теологии (первой философии). Приписывая свою формулировку Аристотелю, Давид несомненно исходил из общего характера его учения, в частности, из его основных исходных положений понимания философии. Пятое определение философии Давида есть результат толкования учения Аристотеля.

Последнее, по числу шестое определение— «философия есть любовь к мудрости», как мы сказали, есть завершающее определение в том смысле, что оно, как наименование предмета, появляется после его существования; после определения философии по существу она определяется и по этимологическому составу своего познания. Это шестое определение, взятое у Никомаха, исходит от Пифагора, и Давид приводит объяснение, почему он не может привести подлинное слова самого Пифагора: «Пифагор не хотел оставить после себя какое-либо сочинение; он свое учение оставлял не неодушевленным, а одушевленным существам, т. е. не книгам, а ученикам, которые могли бы ответить и разрешить возникшие сомнения, чего сами книги делать не в состоянии».¹

Таков разбор шести определений философии. Это количество определений философии опирается на совершенное число—шесть. По этому поводу Давид в духе пифагоризма высказывает соображение о том, что число шесть—совершенное, и что самое возвышенное, благородное и совершенное явление в жизни человека—философия—должно иметь также совершенное число определений.²

Сочетание различных определений философии, имеющееся у

¹ Dav., 25, 26: *ἡ φιλοσοφία, 156, 167.*

² Мистика чисел, имевшая во времена Давида многовековую традицию, разделяется также нашим философом. По Давиду числа бывают совершенные, сверхсовершенные и несовершенные. Число совершенно, когда содержание частей равняется целому; соединение частей шести дает шесть: половина шести—три, одна треть—два, одна шестая—один, итого шесть. Число сверхсовершенно, когда соединение частей дает больше целого; соединение частей двенадцати дает шестнадцать: половина двенадцати—шесть, одна треть—четыре, четвертая часть—три, шестая часть—два и двенадцатая часть—один, итого шестнадцать,—больше чем целое. Число несовершенно, когда соединение частей составляет меньше целого; соединение частей восьми дает семь: половина восьми—

Давида, очень характерно для последних представителей школы неоплатонизма. Оно вытекает из общей спикретической тенденции этой философии, из стремления объединить в одно целое различные мировоззренческие системы, не взирая на внутренние их расхождения и противоречия. Так именно происходит у Давида, когда он, замечая у Пифагора, Платона и Аристотеля их определения задач и принципов философии, формулирует свое собственное определение этих задач и принципов, сводя таким образом различные мировоззренческие системы к одной, обобщенной системе. Это удается Давиду путем толкования соответствующих положений из объединяемых им различных систем. Аналогичное происходит и в том случае, когда он выработывает свою теорию практической и теоретической философии, отталкиваясь от соответствующих теорий Пифагора, Платона и Аристотеля. Давид пытается объединить определение предмета философии, взятое у одного автора (понимание, которое приводило Давида к так называемой теоретической части философии), с определением цели философии, взятым у другого автора (понимание, которое приводило Давида к так называемой практической части философии). Сюда же включается понимание взаимоотношения философии с другими отраслями знания, взятое у третьего автора (понимание, которое приводило Давида к определенной системе чередования наук, их классификации). И несмотря на это, у Давида все же получается нечто цельное,—последовательное строение в понимании вопроса. Недостающие части продуманной им концепции восполняются соединением соответствующих положений из основных направлений четыре, четвертая часть—два, восьмая часть—один, итого семь,—меньше целого.

К помощи мистики чисел Давид прибегает нередко для объяснения либо обоснования тех или других частей своей философии. Так, в шести определениях философии Давид обнаруживает четыре различия, а именно: различаются определения, вытекающие из подлежащего, из задачи, из преимущества перед другими науками и из этимологического построения. Эти четыре различия в свою очередь приводят Давида к мистификации четверки, которая была «высокопочтительной для пифагорейцев, тех, которые приносили Пифагору клятву: поклоняемся четверке, вечно быющему источнику природы». Вся эта мистика лишней раз говорит о том общем, которое существовало между взглядами неопифагорейцев и неоплатоников (Давида), в частности, о том влиянии Никомаха и других, которое заметно в мировоззрении Давида, как и его последователей в Армении.

античной философии. Такая внутренне единая, исключающая противоречия, конструкция философии обусловлена сущностью синкретизма неоплатонизма, характерной особенностью мировоззрения той школы, к которой принадлежал Давид.¹

Согласно приведенной выше методологии анализа, за дефиницией философии (вопрос *τι ἔστι ἡ φιλοσοφία*) должно было следовать рассмотрение сущности философии (вопрос *ὅποιον τι ἔστιν ἡ φιλοσοφία*). Однако, последующее изложение у Давида с этой схемой не совпадает. После определения философии Давид переходит к вопросу о разделении философии, к разбору составных ее частей.

Философию Давид делит на две основные части: на философскую теорию и практику. Такое подразделение выводится им из некоей теоретической посылки, согласно которой человек по природе своей склонен к размышлению о двух вещах: об объективно существе и о своем поведении. Соответственно с этим теоретическая философия стремится познать все сущее, а практическая—все то, что ведет человеческую душу к добру, от незнания к истинному знанию. Философия составляет украшение человеческой души, которая в своей теоретической основе ищет познания истины в мире разумном и неразумном, и в своей практической основе ищет познания добра и совершает добро в мире разумном. В этом различении и противопоставлении двух основ души и двух сторон философии Давид предпочитает добро истине: «добро,— говорит он,— более почитаемо, чем истина, так как все то, что истинно, то добро, но не все доброе истинно; ведь бывает, когда ложь оказывается добром».² Давид для подкрепления своей позиции прибегает к авторитету Платона, который «философом называет не человека, обладающего большой суммой знаний, и не человека, умеющего говорить о различных вещах, а того благородного и непорочного человека, образ жизни которого есть практика философии».³ Конечно, Давид понимает практику не в смысле практической деятельности общественного чело-

¹ У некоторых представителей этой Александрийской школы неоплатонизма по части дефиниции философии имеется чрезвычайно много общего в сравнении с Давидом. См. Euseb Prolegomena Philosophiae, с. 4 sq; а также Ammonius in Porphyrii V voces. см. index Verborum.—*φιλοσοφία*».

² Dav., 56, 27—29; *Григ. 191*.

³ Dav., 5, 20—23; 74, 5—7; *Григ. 128, 209*.

века, а в смысле подготовки образа жизни к созерцанию философской теории, той истины, откуда исходит начало его жизненного поведения. Это приводит Давида к мысли о том, что «теоретическая часть философии первична, ибо благодаря теории и разуму (*μῶν*) имеет место и практика, так как практика не должна быть неразумной и беспричинной».¹ И дальше на той же странице Давид пишет: «Практика нуждается в теории, благодаря которой образуется эта практика... (мы) должны исследовать сперва теорию, по природе добрую, и затем только сообразно этому составлять практику».² Таким образом, у Давида, хотя теоретическая часть философии является исходным началом, первичным проявлением деятельности души, но предпочитается ей практика человека, или, как он выражается—практическое проявление деятельности души. Практическая философия в конечном счете является результатом и целью философствования. Нужно отметить, что у Давида теоретическая часть философии не понимается, как обобщение практической деятельности человека, Давид до этого понимания вопросов не дошел, но он явно сознает ведущую роль теоретической философии перед философией практической.³

Подразделение теоретической части философии проводится у Давида по Аристотелю; мы встречаем здесь те-же три области: есте-

¹ Dav., 68: *Ἔμ. ΙΒ, 204.*

² Там же.

³ Такое же подразделение философии имеется у Элиаса. В своей „Прологомене“ он делит философию примерно с такими же обоснованиями, как Давид, на теоретическую и практическую части (См. Elicae Prolegomena Philosophiae, с. 10, 26, 27). И если в своих комментариях к категориям Аристотеля Элиас делит философию на три части—теоретическую, практическую и логическую, то нужно предполагать, что он просто группирует сочинения Аристотеля. В первую группу он включает сочинения, относящиеся к теории философии: труды по естествознанию, математике и теологии; во вторую группу он включает сочинения, относящиеся к практической философии: труды по этике, экономике и политике; наконец, в третью группу включает сочинения, относящиеся к логике, „органону философии“: труды по методу исследования и доказательству, по словам Элиаса „eis ta pró tēs apodeixēs ἔργον μεθόδου καὶ eis αὐτὴν τὴν ἀπόδειξιν καὶ eis τὰ ὑποδιόματα τὴν ἀπόδειξιν“ (См. Elicae in categorias Prooemium, p. 116, 29—31: *Ἐπιφαν., Ὑβήλαι. ΙΒ, 17—8—8*). Аналогичное воззрение имеется и у Аммонисуса (См. Amm. in categ. Prooem., p. 10), а также у Олимпиодора, так что можно утверждать, что по данному вопросу у представителей этого периода школы неоплатонизма Александрии взгляды обще-

ствознание, математику и теологию.¹ Что в этом вопросе Давид придерживается именно Аристотеля, явствует не только из того, что он включает математику в состав философии, но в еще большей мере из того объяснения, которое в связи с этим он приводит, говоря о невозможности перехода от материальных вещей к нематериальному миру без математики, ибо последняя, будучи формой материальных предметов, связывается с естествознанием, будучи же мыслительной абстракцией—с божественным миром.²

Вслед за подразделением теоретической философии Давид обращается ко внутреннему расчленению математики.³

Математика состоит из четырех частей: арифметики, музыки, геометрии и астрономии. Общим для этих частей является количество; количество является сущностью и содержанием математики, основным ее признаком. Так, в арифметике, говорит Давид, мы имеем число, которое есть само по себе количество; в музыке—теория оперирует числовыми отношениями: как определенное сочетание звуков, колебания воздуха в определенных интервалах; в геометрии—различия в местоположении земель измеряются количеством и, наконец, в астрономии—движение небесных тел измеряется тем же.⁴

¹ Аристотель пишет: „Таким образом могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика, физика и наука о божестве“ (См. „Метафизика“ VI, 1, 1026 а 32). Энас в этом вопросе так же следует Аристотелю: у него мы читаем: „διαρίθεται τὸν τὸν εἰς τρία, εἰς φυσικὸν, μαθηματικόν, θεολογικόν“ (См. El., 27, 35—36).

² В этом вопросе, как и в целом ряде других, Давид решительно расходится с Платоном. Любопытно, однако, то, что и здесь, как и во множестве других случаев, Давид не вступает в спор с Платоном, следуя в этом отношении установившейся у неоплатоников традиции—искать путей к примирению великих учителей древности. Давид упоминает о том, что философия подразделяется у Платона на естествознание и теологию, причем математика, наряду с грамматикой и риторикой, выступает у него в качестве подготовительной ступени к философии, но не ее составной части. Несмотря на это, Давид силится доказать, что между обоими мыслителями никакого расхождения здесь по существу нет, т. к. и по Платону, в согласии с Аристотелем, математика предваряет теологию.

³ Вопрос о таком же расчленении естествознания и богословия Давид оставляет без рассмотрения, особо указывая при этом, что „подразделение естествознания и теологии очень сложно и требует большого внимания“ (см. *Ἔσθητες*, 195).

⁴ Dav., 60; *Ἔσθητες*, 196.

Сведение частей математики к единому количественному показателю присуще многим мыслителям древности. Мысль о количественной основе эстетического впечатления музыкального искусства восходит к пифагорейцам. Что касается остальных частей математики, то значение числового начала здесь понятно само собой. Измерение земли, движение светил в пространстве, отвлеченное понятие числа, как такового, с давних пор привели к понятию количества, которое стало доминирующим понятием при определении сущности математических дисциплин.

Безусловный интерес представляет объяснение Давидом происхождения математики. От Давида мы узнаем, что финикийцы, «будучи торговцами, нуждались в счетном искусстве и вследствие этого открыли науку арифметики». Музыка «берет свое начало во Фракии, откуда родом Орфей»; сын музы Каллиопа, певец мифических времен, «как говорят, и есть основатель музыки». Возникновение астрономии Давид связывает с халдеями: «ясное и безоблачное небо этой страны, чистый воздух давали возможность наблюдать и познавать движения небесных тел». Наконец, геометрию создали египтяне: необходимость определить и измерить участки земель, затопляемых Нилом, обусловила появление науки об измерении земли. Как мы видим, возникновение арифметики и геометрии Давид связывает с практическими потребностями и условиями жизни людей.¹

Давид коснулся также вопроса разделения практической философии. Однако здесь он намного лаконичнее и менее самостоятелен. Он ограничивается тем, что к аристотелевскому делению на этику, эконимику и политику добавляет платоновское: законоведение и судоустройство. Изложив относящиеся сюда некоторые положения этих мыслителей, сопоставив эти положения и даже указав на существующие между ними расхождения, Давид воздерживается от того, чтобы определить в отношении их свою собственную позицию. Нужно отметить также то обстоятельство, что уже знакомые нам определения теоретической философии по задаче: «забота о смерти» и «подражание богу» Давид связывает с практической философией, с философией человеческого поведения, с указанием того, что «одна из

¹ В вопросе подразделения, как и объяснения возникновения математики, Элиас примыкает к точке зрения Давида. См. Eliae, Proleg. Philosophiae, παράρτησις; изложение обоих авторов местами совпадает буквально.

сторон человеческой души—животная ее часть—пробуждается и просвещается благодаря практической философии». Этим самым Давид нечернывает анализ понятия практической философии.

Последним в анализе понятия философии выступает вопрос: для чего она существует (*διὰ τί ἐστὶν ἡ φιλοσοφία*). Задачи и цели философии у Давида выводятся непосредственно из деятельности человеческой души, которая, как он утверждает, имеет двойное проявление: познавательное (*γνωστικῶς*) и животное (*ζωτικῶς*).

Мы уже видели (в гносеологии Давида), в чем обнаруживается познавательная деятельность души. Это—ощущение, воображение, мнение, размышление и разум, как восходящие ее ступени. Что касается животного проявления души, то оно, по Давиду, обнаруживается в четырех состояниях: в воле (*βούλησις, համբ*), в выборе (*προαίρεσις, րիտրողութիւն*), в желании (*ἐπιθυμία, ցանկութիւն*), и в гневе (*θυμός, բարկութիւն*).¹ Если познавательная деятельность души развивается благодаря теоретической философии, то животная—благодаря практической философии. По разумению Давида это животное проявление души человека связывается с практикой, с поведением человека, его индивидуальной и отдельной деятельностью. Эта именно философия приводит к понятию добродетели, с которой отождествляется сама практическая философия.

Но прежде всего укажем, что такое душа человека, как ее понимает Давид?

Неоплатоновское представление о душе, как божественном начале в телесной оболочке, дуализм тела и души, нашло свое место и в учении армянского неоплатоника Давида Непобедимого. Бог связал душу с телом; тело есть темница души, душа бессмертна—такова хорошо известная теория, берущая свое начало у Платона, если не у более ранних мыслителей, и ставшая позднее важнейшей догмой христианской теософии. У Давида неоплатоновское понимание души не только родственно с христианским представлением, но оба эти воззрения дополняют друг друга; этим и объясняется положительное отношение к идеям неоплатонизма при безграничном господстве христианской идеологии.

¹ Животное проявление души в армянском тексте имеет не четыре, а пять состояний, кроме указанных имеется еще *յօժարութիւն* (согласие).

Вслед за Платоном Давид делит душу на три части: разумную, пылкую и воздедеющую. Каждая из этих частей обладает определенной своей добродетелью (*ἀρετή*). Таковых он насчитывает четыре: мужество, благоразумие, рассудительность и справедливость.¹

Разумная часть души обладает рассудительностью; пылкая или волевая часть—мужеством; воздедеющая часть—благоразумием. Что касается справедливости, то ее Давид распространяет равным образом на все части души, дабы каждая из них обладала ею, а также, чтобы все части души относились друг к другу справедливо и благопорядочно. По мысли Давида разум, как часть души, господствует над двумя остальными ее частями, напоминая этим управляемую разумом «колесницу души» Платона. Пылкая часть души подвластна разуму и одновременно властвует над воздедеющей частью души. Эта последняя находится только в состоянии подчинения. Необходимо сохранить между этими частями души известное соотношение, нарушение которого привело бы к гибели души в целом, и потому Давид справедливости, как особой добродетели, придает преимущественное значение: «Так как справедливость выше, чем остальные три вида добродетели, то она проникает во все части души и устанавливает между ними порядок и гармонию».² Рассудительность, как добродетель, выступает верховным принципом теоретической философии, и справедливость, как добродетель, верховным принципом практической философии. Таким образом, философия в целом подчиняется добродетели, если не сказать, что она с ней отождествляется. По этому же поводу мы имеем и такое высказывание нашего автора: «на самом деле добродетель есть счастье, а место добродетели есть философия: путем добродетели мы приобретаем философию».³ Отсюда должно быть понятно, почему Давид свою главную работу должен был завершить именно изложенным проб-

¹ Такого воззрения придерживаются и другие представители школы Александрии. Олимпиодор пишет: «Ἐρεσὶς δὲ τινος διὰ τὴν τριμερῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς τρεσπρεῖς εἰσὶν ἀρεταί, φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη. (Olym. Proleg., 10, 18—20).

² Dav., 38; *Դավիթ*, 173—174.

³ Dav., 30, 20—23; *Դավիթ*, 162. В армянском тексте сказано несколько иначе: «Թէ արդարեւ առաքինութիւն բարերջանկութիւն է, և յայր իմաստութեան առաքինութիւն է. վասն զի ի ձեռն առաքինութեան ստանաճք զիմարտասիրութիւն».

лемы этического порядка, занявшей значительное место во всей системе его мировоззрения.

Дуализм тела и души стал исходным началом этических воззрений Давида. Человеческое тело для души—временное убежище, и чем скорее освободится душа от этого телесного покрова, тем для нее лучше. Но если бог связал душу с телом, то человек должен покориться этому положению вещей и вместе с тем постоянно стремиться к обузданию и к умерщвлению всякого рода плотских побуждений, стремиться тем самым к духовному возвышению, к самосовершенствованию. Человек в равной мере способен и к добру и ко злу; последнее, исходящее от неразумной части животной души—желания и гнева, возникает по свободной воле и выбору человека; зло и «всякое бесправие есть результат плотских сладострастий», а также следствие несправедливого гнева. Но если имеется факт существования зла в жизни человека,— «ураган» его бытия,— то это является испытанием для души человека. Давид пишет: «Как лучший кормчий проверяется не при плавании по спокойному морю, а в ураган, так и лучшая душа только в соответствующей обстановке подвергается испытанию. Вот почему перипатетики, желая показать твердость духа, молились: «о Зевс, выноши нам испытание».¹

Самые страшные испытания только закаляют дух человека, возвышают, делают его в борьбе стойким и смелым. Перед злом Давид проведет не рабское подчинение наподобие христиан, или философское безразличие скептиков, а познание и преодоление этого зла, будь оно личного или общего порядка. Об этом говорит последняя, завершающая часть его работы о дефиниции философии, та, в которой дается ответ на вопрос: для чего существует философия? «Философию,—говорит Давид,—даровал бог для украшения человеческой души, познавательная часть которой украшается теоретической философией, а животная—практической философией; даровал же он ее для того, чтобы ложно не воспринимать знания и не совершать ничего злого».² Отсюда явствует, что философия указывает путь «избежания зла», что нужно философствовать для того, чтобы уметь не совершить зла; в этом—цель философии, в этом и завершение

¹ Dav., 34. 8 - 12; *Григорий*, 167.

² Dav., 79; *Григорий*, 214.

всей системы этических воззрений Давида. Во всем этом он — сын своей эпохи, ибо проблема освобождения от злого являлась краеугольным камнем тогдашнего мировоззрения, она отражала грудности и мучительные противоречия страны и народа, которым принадлежал Давид Непобедимый.

Б. ЛОГИКА

Аристотель первым в истории философии привел в определенную систему «отделение мысли от ее материи и фиксирование ее в этой отдельности» (Гегель). Этим самым Аристотель заложил основу новой науки—логики. В качестве исходного начала своей логики Аристотель принял положение о том, что не может быть противоречия между мыслями и бытием и что отсутствие такого противоречия создает возможность установления связи между формой высказывания и формой реальных вещей. Но как раз здесь, в основном положении созданной им науки о формах человеческого мышления содержатся основания, в равной мере допускающие и материалистическую и формально-логическую трактовку этой науки. У самого Аристотеля находили возможным: с одной стороны истолковывать мышление, как мыслительное воспроизведение реальных отношений между вещами и—соответственно—строить науку о мышлении на объективном содержании мира вещей, и, с другой стороны, рассматривать мышление, как некую, в себе замкнутую и самодовлеющую форму, оторванную от объективной действительности, и превращать его в абсолют в том смысле, что содержание мышления становится результатом действия самой души, ее акциденцией. В первом случае «ощущающая способность» испытывает воздействие извне, во втором же случае самому разуму придается способность из себя порождать знания. Обе линии в понимании мышления связываются с гносеологией Аристотеля в целом, с его колебанием между материализмом и идеализмом. Это обстоятельство со всей очевидностью обнаруживается при разборе понятия общего и единичного: у Аристотеля общее не рассматривается вне или независимо от единичного, как это имеет место у Платона; наоборот, Аристотель подтверждает существующую между ними связь и выводит эту связь из своего же понимания формы и сущности. Сущность открывается в чувственном восприятии и относится, как понятие, к единичному, форма же открывается в мыслительном процессе и относится, как понятие, к общности вещей, сущность составляет возможность, и

только форма—действительность; при переходе от сущности к форме впервые возникает знание общего. Во всей этой концепции общее—форма, как постиженные мысли, оторвано от чувственного восприятия единичного. В этом ахиллесова пята всей этой системы, в этом уступка Аристотеля идеалистической концепции идей, принадлежавшей его учителю, Платону. Аристотель одинаково не отрицает ни реальности единичного (сущего), ни реальности общего (формы); этим самым у него создается возможность трактовки вопроса как с точки зрения идеализма, так и с точки зрения материализма. Аналогичное приходится признать в отношении почти всех основных вопросов аристотелевской логики, и далеко не случайно, что на протяжении всей долгой истории этой науки чрезвычайно обширная литература по интерпретации «Органона» исходила то из одной, то из другой мировоззренческой тенденции Аристотеля.

Непосредственные последователи Аристотеля—перипатетики в своем большинстве исходили из формально-идеалистической стороны логики Аристотеля. Теофраст и, в особенности, Эвдем отделяли логику от метафизики и от теории познания; этим самым они придавали самостоятельное значение правилам мыслительного процесса, придавали аристотелевским категориям формально-логическое толкование, связывали эти категории с речевыми обозначениями, с грамматикой языка. Но среди перипатетиков были и такие, которые исходили из материалистической стороны логики Аристотеля, как, например, Дикеарх, Стратон, Александр Афродизийский и другие. В частности Александр Афродизийский признавал первичность единичного, его реальное существование, утверждая, что общее представляет только продукт человеческого мышления, и что категории Аристотеля, как наиболее общие обозначения бытия, являются абстрактными высказываниями, понятиями, существующими независимо от материальных вещей. По части формальной трактовки логики особенно выделялись стоики—Хризипп из Сицилии и другие, которые отрывали формы и правила речевых обозначений от содержания мышления, подменяя логику познания игрой словесных обозначений и самое познание сводя к самовысказыванию разума, погруженного в присущий ему процесс самодетельности.

Формальная трактовка логики Аристотеля в древности получила свое завершение в лице „Isagoge“ Порфирия. В этом небольшом введении к категориям Аристотеля были установлены зависи-

мые отношения между более общими и менее общими понятиями. Система такой зависимости нашла свое графическое отображение в схеме, так называемом «Древе» Порфирия, отображающем формально логические отношения пяти обозначений по охвату всего реального и мыслимого бытия. Движение понятия от общего к единичному определяет здесь последовательность форм мышления без содержания, открывая путь к чисто формальному учению о понятии, суждении и умозаключении, к учению о силлогизме, в котором одна из двух предпосылок более обща, чем заключение, словом, к учению о дедуктивной, единственно признаваемой автором, форме доказательства. Формальная концепция логики у Порфирия является продолжением перипатетической линии в понимании логики Аристотеля. Доказательством этого служат „γένος, διαφορά, είδος, ύδεν και συμβεβηκός“, — пять обозначений Порфирия, в основе которых лежит приблизительно такое же подразделение категорий логики, какое было у Теофраста.

После Порфирия на Западе логика была представлена Августином, Марцианом Капеллом, Кассиодором. Но особенно выделялись комментарии к логике Аристотеля «последнего римлянина» — Боэция, оказавшие огромное влияние на образование логической мысли на Западе, в дальнейшем, вплоть до середины XII века, то-есть до того периода, когда Запад впервые ознакомился с оригинальными произведениями Аристотеля и с логической литературой арабов и византийцев. Для Боэция характерно понимание логики как „*pragm rationalis philosophiae*“ и одновременно как „*instrumentum philosophiae*“. Это означает, что логика представляется у него как орудие и как разумное обоснование философии. Понимание логики как некоторого органа, как орудия, привело Боэция к пониманию категорий Аристотеля, как „*regum genera*“, а «Введения» Порфирия, его „*αί πέντε φωνάι*“ — как общих правил, направленных к изучению и применению этих категорий. На Западе логика Боэция соответствовала духу времени. В этой логике Порфирий и Аристотель, — последний в интерпретации Порфирия, были оба переработаны Боэцием в некую систему методологических начал, в систему, соответствующую уже оформившемуся христианскому мировоззрению, его догматическому мышлению. Хорошо известно, что христианская догматика была отрицательным началом всякого научного искания и творчества. Ее категорический императив: «согласуй свои мысли с авторитетом» мог

привести только к объяснению текста и воли этого авторитета, как незыблемого, абсолютного, не подлежащего критическому рассмотрению, исходного начала всякого мышления. Задача философии сводилась к обоснованию догматики церкви; она приводила к созданию определенной формы мышления, пригодной для выражения предустановленных истин и господствующих идей. Воедино связанные — логическая концепция и догматизм — утверждали принципы познания, нисходящего по ступеням от общего к частному, принцип, отвечающий представлению человека складывающегося феодального общества об иерархии небесного и земного бытия.

На Востоке античную логику восприняли иначе, чем на Западе; в иных позициях комментировали логику Аристотеля Гермий, его сын Аммоний, Олимпиодор, Давид Армянин (Непобедимый) и другие неоплатоник из Александрии. То же самое можно сказать и в отношении сирийских неоплатоников из группы Ямблиха, как и малоазиатской группы из города Пергама. В тот долгий период времени, когда на Западе Аристотель вообще был мало известен, на Востоке он был исключительно популярен. В догматических спорах представители Александрии, Сирии, Армении, как мы уже сказали, охотно опирались на его учение, используя последнее преимущественно в борьбе с противниками с Запада. Восток не дал забыть Аристотеля и именно Восток имеет в виду Гегель, говоря: «когда среди христиан Запада исчезла наука, его (Аристотеля. В. Ч.) звезда вышла в новом блеске среди народов, которые в позднейшее время снова познакомили Запад с его философией».¹ Именно народы Востока, прежде всего сирийцы, сохранили и в период расцвета схоластики через арабов передали западному миру учение Аристотеля, его логику.

Сирийская наука еще в IV веке занималась комментированием «Органона», и даже закрытие императором Зеноном академия в Эдессе не прекратило деятельности сирийских перипатетиков, которая продолжалась до второй половины IX века. А Сирия со своей судьбой во многом была связана с Арменией; в жизни не только политической, но и духовной между этими двумя странами было много общего; они занимали одинаковое положение исторической преемственной связи интеллектуальной жизни народов Ближнего Востока. Как и Сирия, Армения была вовлечена в водоворот идеологической

¹ Гегель, т. X, с. 319.

борьбы с Западом, борьбы за общие интересы Востока. Армения, как нами уже сказано, также нуждалась в «определении мысли», стала быть в «Органоне» Аристотеля,—обстоятельство, которое привело к сравнительно раннему появлению соответствующей культуры, к целому литературному движению в Армении, душой которого являлся тот же Давид Непобедимый.

Давид в своем «Анализе «Введения» Порфирия» рассматривает это «Введение», как необходимое условие для понимания «Категорий» Аристотеля, и, если по утверждению Давида, «Категории» Аристотеля «полезны для всякой философии» и являются введенным к ней в силу того, что через них «изучается всякое сущее», то «Введение» Порфирия должно быть рассматриваемо как пригодное средство изучения философии вообще. Пять обозначений Порфирия, его «Введение», на самом деле были пролегомена к изучению десяти категорий Аристотеля. «Введение» облегчает их понимание, приводя их в целую, стройную систему, изложенную в определенном порядке и последовательности. В этом смысле Давид несомненно прав. Все же, понимание природы категорий у Аристотеля и у Порфирия совершенно различны. Если между ними в этом понимании и возможно найти общее, поскольку у обоих категорий, «роды бытия» (Порфирий) и «высшие роды высказывания» (Аристотель)—означают обширные и наиболее высокие логические обобщения бытия, все же в этом понимании между обоими мыслителями существует глубочайшее различие, характеризующее формально-логический образ мышления у одного и материалистический—у другого. Это различие сводится к следующему: у Аристотеля категории, как «высказывание о сущем» (*αἱ κατηγορίαι τοῦ ὄντος*) выводятся из объективного бытия, точнее, из охвата и обобщения наибольшей полноты сторон этого бытия, между тем как эти же категории у Порфирия возникают и складываются в сфере абстрактно-логического мышления и означают некую абстрактную схему бессодержательных понятий, внутри себя формально-логически согласованную схему, пригодную для того, чтобы охватить все мыслимое бытие во всем многообразии и полноте его мыслимых сторон.

Природу категорий Давид толкует, как «высказывание о сущем» в полном согласии с Аристотелем и в духе всей своей основе материалистической гносеологии. Это так же несомненно, как и то, что Порфирий разрешает вопросы логики на основе эклектиче-

ского «примирения» в идеалистическом духе Аристотеля с Платоном. Однако, любопытно следующее. Правильно, т. е. материалистически толкуя Аристотеля, Давид признавал, что эти категории выражают различные стороны объективного бытия и что они служат путем к «изучению всякого сущего». Давид вовсе не замечает того разительного противоречия, которое лежит между этими «категориями» и пятью обозначениями Порфирия. Это можно объяснить только одним: самого Порфирия он толкует материалистически, в духе Аристотеля. Он не сомневается в том, что у Порфирия, вслед за Аристотелем, в «родах бытия», охватываемых пятью обозначениями, мы имеем те же аристотелевские «высшие роды высказывания», что общее имеет для Порфирия столь же реальное существование, как и для Аристотеля и для самого Давида, что на познание именно такого общего направлены порфириевские обозначения. Таким образом, происходит то, что порфириево «Введение» для Давида оказывается подлинным введением к «Категориям» Аристотеля, как эти последние—введением ко всякой философии.* Давид был не единственным, в свое время материалистически толковавшим аристотелевские категории. Такова, можно сказать, была общая тенденция всей александрийской школы. Так, у Элиаса, одного из выдающихся представителей этой школы, мы читаем: «(по Аристотелю) не только мысль и не только вещь сама по себе, как таковая, подтверждает или опровергает истинность вещей, а соединение мысли и вещи, ибо при соответствии этих двух подтверждается истинность, а при их несоответствии—их ложность».¹ Вслед за этим суждением, утверждающим объективный критерий истины, Элиас говорит специально о категориях: «Категории» показывают, что мысли (νοῦς ἁπλοῦς) должны быть такими, какими являются сами вещи»,² что «целью «Категорий» является обозначение высказывания с вещами».³

Мы уже указали на то, что Давид рассматривает «Категории» Аристотеля вместе с порфириевским их анализом, как необходимую предпосылку для всякой философии; он относит и то и другое к области логики, «которая есть или часть философии или ее органон», то-есть орудие, при помощи которого можно достигнуть определенных результатов в диалектике при защите и при нападении.

¹ Elicae, in Categ., 185, 17—20.

² Там же, 132, 28—30.

³ Там же, 170, 16—20.

Давид относит логику к области разума и строго отличает ее области от области теологии, где «исследуют вопрос о вечности бога, о его бытии или небытии, о творчестве бога—непосредственном или посредованном (через природу)».¹ Логика строит свои «простые и несложные» законы, опираясь на разум, и, как часть философии, включает в себя «диалектический метод», *καὶ διαλεκτικὴν μέθοδον, ἀριστοτελικῶν κληρῶν*, в том античном его понимании, когда «один спрашивает, а другой отвечает».² Диалектику Давид рассматривает в четырех ее формах, «ибо все, что имеется, может быть разделено, определено, доказано и анализировано; соответственно с этим образуются четыре метода диалектики: разделяющий, определяющий, доказывающий и анализирующий».³ Чтобы определить, необходимо разделить, и потому разделение предшествует определению; определению же предшествует доказательству. «Ибо по Аристотелю начало доказательства есть определение, поскольку, доказательство всегда исходит из природы подлежащей вещи, природы, выявленной ее определением».⁴ Давид ставит анализ на крайнее место, «ибо анализ и разделение имеют обратное отношение; разделение начинается от простого и кончается сложным, анализ же следует от сложного к простому».⁵ У Давида анализ и определение также имеют обратное отношение: при определении различные стороны природы представляются в единой природе, а при анализе, обратно—единая природа расщепляется на множество отдельных сторон. Такое же отношение имеется между анализом и доказательством: в то время как доказательство выводится из сооставления различных положений, анализ, наоборот, одно исходное разбивает на круг отдельных положений и изучает каждое из них в отдельности.⁶

Таким образом, Давид рассматривает логику, как искусство разделения и определения, доказательства и анализа. Анализ, как особый раздел, хотя и указывается у Давида, однако, разбором этой части логики он не занимается, и потому его воззрение напоминает

¹ Dav., 120; *Григорий, 280.*

² Dav., 88, 6; ἐπειδὴ ἐν τῷ διαλέγεσθαι ἀνεφαίνοντο. *Григорий, 258.*

³ Там же.

⁴ Dav., 90, 1—4; *Григорий, 260.* Мы предполагаем, что Давид имеет в виду следующие слова Аристотеля: „Ἐπι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὁρισμοί, οὐ ὅτι οὐκ ἐστὶν τι ἀποδείξει; δεδειχται πρότερον“. См. Aristotelis, Opera omnia. Volumen primum, p. 155.

⁵ Там же.

⁶ См. греч. текст Давида, стр. 90.

точку зрения Порфирия, согласно которой „πέντη φωνή“ полезны и для установления определения и вообще в связи с вопросами деления и доказательства». ¹

По проблеме разделения Давид широко комментирует Порфирия; он приводит соображение Платона о том, что разделение наивысшего рода может дойти до самого последнего вида и здесь оно должно остановиться. Относящиеся сюда воззрения Платона Давид излагает в следующем виде: «Разделение должно касаться постоянного сущего—телесного и бестелесного, животного—как разумного и неразумного, ибо паука может быть незыблемой только по отношению к тому, что постоянно, что всегда имеет одно и то же бытие». ² Это означает, что пределом, который не может переступить процесс разделения, служит единичное, индивидуальное, ибо оно (единичное, индивидуальное) подвержено постоянному изменению. При том, если разделение является средством познания, а познанию поддается только постоянное сущее, то поэтому постоянно изменяющееся единичное не может стать надежным объектом верного познания. В другом месте мы у Давида читаем: «Разделение не может переходить от числа дальше к индивиду, ибо индивиды бесчисленны и по числу неопределенны; они возникают и вновь уничтожаются; невозможно их воспринять числом». ³ Разделение не может быть и по случайным признакам, ибо последние так же бесчисленны и бесколичны, всегда изменчивы и неопределенны. Давид допускает разделение только по трем признакам: от рода к виду, «когда разделяем животное на разумное и неразумное»; от целого к части, «когда целую вену разделяем на мелкие вены, которые суть то же, что и целая вена, обладающая одной с ней природой», ⁴ и, наконец, разделение одноименного высказывания (в аристотелевском понимании) по различным его обозначениям, «когда одноименное, к примеру, собаку, разделяем на небесную, земную и морскую собак». ⁵

¹ Введение Ia. Аналогичное представление четырех подразделений логики имеется также у Элиаса. См. *Eliae in Porphyrii Isagogen Prooemium*. p. 37. „ἀλλὰ καὶ εἰς τὰς διὰλεκτικὰς μεθόδους τέσσαρες γὰρ αὐταί, διαλεκτικὴ, οἰστικὴ, ἀποδεικτικὴ, ἀναλεκτικὴ“.

² Dav., 161; *Тшчрр*, 302.

³ Dav., 69; *Тшчрр*, 202.

⁴ Dav., 65; *Тшчрр*, 201. В греческом тексте имеется слово φλέψ, жила, артерия; а в армянском—*երակ*, вена, которая у Давида в другом месте различается от жилы и нерва. См. *Тшчрр*, 260.

⁵ Dav., 66; *Тшчрр*, 202.

Повторяя слова Платона о том, что «ничто не может хватать, будто оно не разделяется никаким способом (*διαιρετική μέθοδος*)», Давид подтверждает и разъясняет Платона: «нет ничего, что могло бы избежать разделения; некоторые животные разумны и некоторые неразумны, но нет таких, которые не были бы ни теми, ни другими, ни разумными, ни неразумными».¹ Здесь у Давида «разделение» приводит к ограниченно и к обособлению предмета, в конечном счете к его определению. Разделение является необходимым условием не только для определения, но и для познания в целом. Чтобы познать, нужно разделить, так как «посредством разделения с точностью узнаем составные части, а посредством этих частей с точностью узнаем целое».² Понятие разделения излагается Давидом под следующим углом зрения. Разделение, как таковое, включает в себе три стороны: то, что разделяет, то, что подлежит разделению, и то, что в результате разделения возникает,—части разделенного целого. Соответственно этому в логике мы имеем: род—подлежащий разделению, различие—производящее разделение и вид—часть рода, как результат разделения. Изложение вопроса о разделении Давид заканчивает следующими словами: «Разделение рода посредством составляющих его различий образует вид; предыдущее изложение (разделение) полезно для разумения того, что такое род, вид и составляющие его различия».³ Добавим, что этим методологическим принципом анализа неизменно пользуется Давид в своей философии и логике, в своих определениях и в обосновании своих выводов.

Определение по Давиду является существенным элементом познания; необходимость определения для научного знания и исследования для него не подлежит сомнению. Если объект исследования не поддается определению и не имеет последнего, не обладая постоянным и неизменным характером, то он не поддается и познанию. «Если кто-либо,—пишет Давид,—желает правильно мыслить о вещах, он должен знать прежде всего их природу, то есть—определение»;⁴ при отсутствии последнего ускользает от нас и пригода

¹ Dav., 9, 29—30; *Тмк.р.р.*, 133.

² Dav., 54, 30—31; *Тмк.р.р.*, 189.

³ Dav., 90—91; *Тмк.р.р.*, 261.

⁴ Dav., 9, 23—24; *Тмк.р.р.*, 133.

денциях во всей системе воззрений нашего философа. В этой связи мы приведем и другое высказывание Давида: «Всякая вещь должна иметь свое предметное бытие, на основе которого она обретет свое название».¹ Сказанное здесь ничего другого не может означать, кроме одного: мышление есть фиксация объективно сущего.

Категории определения очень большое значение придавали почти все представители логики того периода и Давид в том числе. Это соответствовало общему стремлению сообщить логическим отношениям и понятиям характер неизменной достоверности, придать предлагаемой системе взглядов авторитет непоколебимого постоянства. Представление логики, как некоего органа, не может претендовать на постоянные и вечно неизменные истины. Отсюда и важность утверждения законченных и совершенных определений, всеобщих и необходимых понятий, охватывающих различные стороны бытия. Проблема определения у Давида ставится настолько широко, что затрагиваются почти все относящиеся сюда вопросы, вплоть до постановки вопроса об определении самого определения. По этому поводу Давид пишет: «Невозможно что-либо определить, если предварительно не выяснить, что такое само определение».² Решение этого вопроса облекается в следующую формулу: «Определение есть краткое слово, выражающее природу подлежащей вещи».³ Как мы уже видели, каждое определение должно выражать род и составляющее в пределах рода различие подлежащей вещи. Так, в определении: «человек есть разумное, смертное животное, способное к мышлению и к знанию» — в качестве рода выступает «животное», а слова «разумное, смертное, способное к мышлению и к знанию» означают определяющие различия.

Таков познавательный смысл определения. Однако, таков смысл и всякого названия, вне и без которого нет никакого познания. «Нечто познается,—пишет Давид,—или по названию или по определению». В чем, однако, их различие? В том,—объясняет Давид,—

особо, что при несомненном внешнем совпадении двух точек зрения, К. Маркс не повторит Давида и Давид не превосходит К. Маркса; понятие земельных отношений, как отношений общественных, и признание в последних неизбежной исторической предпосылки всякого, в частности логического, мышления, Давиду не может не быть чуждо.

¹ Dav., 23, 24—25; *Тул.р.*, 155.

² Dav., 11, 3—4; *Тул.р.*, 135.

³ Dav., 11, 16—17; *Тул.р.*, 136.

что в названии мы познаем сущность, в ее наиболее общих признаках, не раскрывая ее сторон и особенностей; в определении мы имеем и то и другое. Соответственно этому, в названии мы имеем суммарное познание, заключенное в какое-либо одно слово, а в определении—дифференцированное познание, заключенное в целое предложение. Так, мы имеем суммарное познание в названии—«человек», и имеем дифференцированное познание в определении: «человек есть разумное, смертное, способное к мышлению и к знанию». Тем самым, коренное различие между этими двумя формами познания сводится к различию в объеме познания. В этом смысле нужно попятить формулу Давида: «название есть краткое определение, а определение есть название распространенное».¹

Мы уже имели случай указать на то, что определение, по Давиду, возможно строить по одному из двух оснований: по подлежащему (ὀποῦς/ἄνθρωπος) и по исполнению (или по цели—τέλος) или же одновременно по обоим основаниям. Подлежащее,—как поясняет наш автор,—есть «то, в силу чего (благодаря чему) нечто (определяемое) существует и действует»,² а исполнение—«то, благодаря чему нечто совершается и приобретает форму».³ Например, в определении плотничества дерево должно служить подлежащим, ибо своим существованием плотничество обязано существованию дерева, точно так, как по тому же соображению подлежащим в космографии являются небесные тела, или как в медицине является таковым человеческое тело. Соответственно сказанному об исполнении (цели), в определении плотничества к этому основанию относятся изготовление (стола, мебели), в определении медицины—сохранение, либо восстановление здоровья. Легко понять, что определение по этому основанию в отношении космографии было бы невозможно. И другое: там, где возможно определение по исполнению, возможно и определение по подлежащему, как и определение по этим обоим основаниям одновременно; например, медицина есть искусство воздействия на человеческое тело, имеющее целью сохранение или восстановление здоровья. Добавим, что последнему роду определения Давид отдает предпочтение.

¹ Dav., 11, 12; Դավիթ, 136.

² Դավիթ, 143; греческий текст этой формулы в некоторой степени отличается от армянского: ἴσταν ὅτι ὀποῦς/ἄνθρωπος ἔστι περὶ ἃ καταρτίζεται ἡ τέχνη καὶ περὶ ὃ ἐνεργεῖ (см. Dav., 16, 17—18).

³ Դավիթ, там же, Dav., 16, 18—19, «τέλος δὲ ὃ καταρτίζεται καὶ ὃ παρακαρτίζεται καὶ ὃ γάρτε πάντα ποιεῖ».

Прежде чем пойти дальше, сделаем несколько обобщающих замечаний к давидовской теории определения. Мы уже сказали о том, что определение по исполнению всегда предполагает возможность дополнительного определения и по подлежащему, но не обратно: не всякое определение по подлежащему предполагает возможность определения и по исполнению. Далее, формальному различию этих двух типов определения соответствует различие по содержанию самого определяемого, а именно: в определении по подлежащему познается действительность объективная, т. е. действительность, данная вне и независимо от субъекта, от связей и отношений с человеком, между тем как в определении по исполнению познается не что иное, как сама сфера этих связей и отношений: познаваемое есть раскрытие целесообразного действия; иначе говоря, в определении по исполнению субъективность есть познаваемое. Наконец, в полном определении мы имеем случай, когда познаваемое составляет действительность, как единство субъективного и объективного.

Не проводя указанного различения между двумя типами определения, Давид не только по существу исходит из него, но и отдает себе отчет в том, что полное (сочетающее оба типа) определение обладает и большей познавательной ценностью. Впрочем, предпочтительнее, которое Давид отдает полному определению, несет несомненно характер условный (ограниченный), поскольку такое определение, обуславливая объем или полноту познания, само обусловлено природой познаваемого (голая объективность и единство объективного и субъективного). Имеется, однако, по Давиду, и иной признак полного или совершенного определения, признак абсолютный и независимый от природы определяемого. Признак этот есть обратимость (*ἀντιστρέφει*, *ἀντιπροσφάρι* или *ἀντιπροσφάρι*). Совершенно определение обратимое, несовершенно определение необратимое.¹ Следующий пример Давида разъясняет вопрос: «человек есть животное разумное, смертное, способное к мышлению и к знанию»; в обращении это же определение звучит так: «животное разумное, смертное, способное к мышлению и к знанию есть человек».² В качестве определенных необратимых и, стало быть, несовершенных, Давид приводит те, в которых различающие признаки (один или больше) по сравнению с определяемым имеют ограниченный объем содержания,

¹ См. Dav., 19, 10—11; *Ἰστορίαι*, 147.

² Там же.

будучи признаками не родового, а видового порядка. Таким, с ограниченным кругом содержания (видового порядка), был-бы в том же примере признак «грамматик». Так, было бы несовершенным определением: «человек есть животное разумное, смертное, способное к мышлению и к знанию и грамматик». Если несомненно, что грамматик есть человек, вовсе не обязательно обратное. Совершенное определение не только не допускает видового признака, но и полноты родовых признаков. Наконец, для полных определений, составленных по двум основаниям (подлежащему и исполнению) критерий совершенства лежит в обратимости обоих этих оснований. Такова в основных чертах давидовская теория обращения, теория, восходящая к Аристотелю,¹ и усвоенная также Порфирием.² За ними в этой теории следовали не только Давид, но и другие представители александрийской школы неоплатонизма, как Олимпиодор, Элиас и другие.

Наконец, Давид различает понятия определения и описания, $\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ от $\epsilon\pi\omicron\upsilon\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$ ($\mu\omega\delta\acute{\alpha}\omega\nu$ ή $\mu\omega\sigma\tau\omicron\upsilon\gamma\rho\alpha\phi\eta\beta\eta\eta\acute{\epsilon}$). Определение «выражает сущность и природу подлежащей вещи»; описание же «выражает обстоятельство подлежащей вещи».³ Ее случайные стороны. Сущность вещей «это то, наличие чего обуславливает их существование, и отсутствие чего — их уничтожение», например, «разумность» в определении человека. Случайным признаком является то, «наличие чего не обуславливает существования вещи, а отсутствие не уничтожает ее». Укажем еще на одно различие, отмеченное логикой Давида. Речь идет о соотношении понятий общего и частного, $\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ и $\epsilon\beta\rho\sigma$ ($\mu\omega\delta\acute{\alpha}\omega\nu$ ή $\mu\omega\delta\acute{\alpha}\omega\nu\omega\gamma\rho\alpha\phi\eta\beta\eta\eta\acute{\epsilon}$). Животное есть общее, человек — частное. Частное способно представить общее, но общее неспособно представить частное: человек есть животное, но животное не обязательно есть человек. Именно, такое соотношение существует между понятиями $\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ и $\epsilon\beta\rho\sigma$ у Давида. « $\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ — частное, $\epsilon\beta\rho\sigma$ — общее; « $\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ есть $\epsilon\beta\rho\sigma$, но $\epsilon\beta\rho\sigma$ не всегда есть $\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ »⁴

¹ См. первые главы первой книги Аналитики I, а также „Категории“.

² Порфирий, Введение 4а („Если дана лошадь, то это — существо, способное ржать, и если дано существо, способное ржать, то это — лошадь“).

³ Dav., 12; *Тш. Г. В.*, 137.

⁴ Dav., 13, *Тш. Г. В.*, 138. Данное положение Давида частично напоминает первую главу первой книги Аналитики I, где Аристотель делит суждение, как речь, на всеобщее, частное (по существу примерно совпадающее с $\delta\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ и $\epsilon\beta\rho\sigma$ у Давида) и неопределенное (у Давида не

В эпоху Давида наука логики изобилвала понятиями, дефинициями и различиями вроде только что приведенных. Тогдашняя логистика легко их творила, чтобы также легко их забывать, заменяя старые обозначения, схемы и формулы новыми. Однако, цзощренность логической мысли умела таить в себе также борьбу за глубокие мировоззренческие основы, наметившиеся уже в глубокой древности и в конечном счете определившие всю историю философского мышления европейского общества. Уже в соотнесенности $\epsilon\rho\sigma\tau\alpha\sigma\varsigma$ и $\epsilon\rho\sigma\varsigma$ Давида кроется интерес или возможность философской проблемы—общего и единичного. Но времени Давида проблема эта имела уже изрядную давность. Порфирий не мог обойти эту проблему, которая у него же нашла достаточно полную формулировку: «существуют ли они (роды и виды—В. Ч.) самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них».¹ Порфирий ставит эту проблему с тем, чтобы ее не разрешать: «ибо такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования».² Такое отношение к проблеме, из всех логических проблем быть может наиболее принципиальной, со стороны Порфирия, эклектика-идеалиста, было попятно. Иное отношение к этой же проблеме проявил Давид: с большей обстоятельностью разбирает он относящиеся сюда вопросы, вспоминая понутно известные из литературы философские контроверзы.

Мы уже упомянули о том, что по признаку объективного и субъективного существования Давид различает понятия $\delta\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\varsigma$ ($\delta\phi\acute{\iota}\sigma\tau\eta\mu\iota$), $\epsilon\kappa\theta\omega\lambda\eta\gamma\alpha\kappa\epsilon\theta\eta\kappa\iota$ и $\epsilon\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha$, $\eta\psi\eta\mu\eta\mu\omega\delta\eta\kappa\epsilon\theta\eta\kappa\iota$, разумей под первым «то, что создано природой, как: человек, лошадь, орел», и под вторым то, что создается только в мышлении человека, то,

имеется). Тут слово $\epsilon\rho\sigma\varsigma$ по сравнению с Давидом Аристотель употребляет совершенно в другом смысле; у него $\epsilon\rho\sigma\varsigma$ не определение и не виды суждения, а „называется то, на что разделяется (само) суждение“ (Arist. Anal. pr. Lib. A. cap. I). Латинский перевод передает $\epsilon\rho\sigma\varsigma$ словом *terminus*. Но понятие $\epsilon\rho\sigma\varsigma$ Давида не передается „термином“, а другого эквивалента для русского выражения мы не могли найти.

¹ Порфирий, Введение, I-а.

² Там же.

«бытие чего возникает в нашем суждении, а уничтожение—в нашем заблуждении».¹ Под углом зрения именно этих понятий рассматривает Давид указанную проблему общего и единичного. Вопрос при этом ставится так: должно ли общее быть отнесено к *ἐπιούσιας* (творениям природы) или к *ἐπίνοιας* (порождениям мысли)?

Давид Непобедимый приводит «из древних» положение Антисфена о нереальности общего; Антисфен, как известно, выступал с критикой платоновских общих идей. Точку зрения Антисфена Давид излагает правильно: «Антисфен говорил: я вижу человека, но не человечность, лошадь, но не лошадность: говоря так,—продолжает Давид,—Антисфен выражал мысль о том, что существуют только частные и чувственные (вещи), а общие и умопостигаемые реально существовать не могут».²

Давид излагает далее различие в понимании этого вопроса между Платоном и Аристотелем. Предварительно Давид говорит о возможности тройкого разрешения вопроса о природе общего: общее существует или «прежде множества, или во множестве или на (основе) множества».³ При этом дается следующее пояснение: «прежде множества» означает, что общее «причиной своей имеет божественное творчество»; «во множестве» означает, что общее «пресуществует в самой материи» (множества) или во множестве, как в материи, и наконец, «на (основе) множества» означает, что общее есть «знание в нашем мышлении».⁴ возникшее на основе реального существования (множества) вещей. Таким образом, общее может быть или независимо от чувственных единичных вещей, или—в самих вещах, или—в мышлении человека, связанном с вещами. Указав на такое многообразие в постановке вопроса об общем, Давид переходит непосредственно к Платону и Аристотелю. Но Платону,—продолжает Давид,—общее всегда существует «прежде множества», всегда — независимо от конечных, конкретно-чувственных вещей и раньше них. Такое разрешение вопроса, говорит Давид, отвергается Аристо-

¹ Dav., 109; *Γωκρββ*, 270.

² Dav., 109; *Γωκρββ*, 271. Этот спор Антисфена с Платоном приводится в таком же виде и в такой же интерпретации у Элиаса. См. Eliae, in Porphyrii Isagogen, p. 47, 13—24.

³ Dav., 113, 14—15; *αὶ πρὸ πολλῶν εἶναι ἢ ἐν πολλοῖς ἢ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*. *Γωκρββ* 275, *ἐνώπιον πάντων ὑφάρκοντα ἐν, ἢ ἐν ἢ ὑφάρκοντα, ἢ ἐν ἢ ὑφάρκοντα ὑφάρκοντα*.

⁴ Там же.

гелем: для последнего общее—не «прежде множества», но именно в нем, оно—только в вещах и только через множество вещей оно возникает в нашем мышлении. Несомненно, Давид правильно указывает на различие в воззрениях по данному вопросу между Платоном и Аристотелем. Хорошо известно, что платоновское разрешение вопроса базируется на его учении о реальности метафизических идей, в то время как Аристотель на базе своей материалистической концепции общее выводит из реальности предметно-чувственного мира, из реальности самих вещей: «что же касается общего понятия животного, то оно либо вовсе ничто, либо образуется после (существования отдельных экземпляров)».¹ Однако, Давид стремится притупить значение этого различия. Если по Платону,—рассуждает Давид,—общее существует «прежде множества» и «причину свою имеет в божественном творчестве», а у Аристотеля общее существует в самих вещах, все-же сами эти вещи по Аристотелю не могут существовать иначе, как по повелению бога, стало быть, и по Аристотелю общее коренится в божественном. Так искусственно создается почва для сближения в важнейшем мировоззренческом вопросе Аристотеля с Платоном. Такова была господствующая тенденция неоплатоников; к этой тенденции, как мы видим, примыкал и армянский неоплатоник—Давид Пепобедимый.

Давид приводит также воззрение стоиков, по которому «все сущее является телесным, и тело, будучи божественно тончайшим (элементом), проникает все, во все и всюду».² положение, которое, по мнению Давида, неизбежно приводит либо к отрицанию реальности общего, либо к его телесному представлению. Последнее (телесное представление общего) Давид признает совершенно ошибочным, в доказательство чего приводит следующую систему доводов: 1) Тела большие или малые не бывают одинаковыми, а род и вид (Порфирия, тождественные с понятием общего) всегда одни и те-же, ибо никто не скажет, будто есть животное (общее) в большей или меньшей мере, отсюда понятно, почему общие обозначения не могут быть телесными. 2) Тело никогда не сохраняет свою целостность при разбивании на части, а роды и виды сохраняют ее и не теряют своей целостности: следовательно, они бестелесны. 3) Всегда при соединении тела с телом имеет место увеличение, чего нельзя сказать

¹ Аристотель, О душе, кн. I, гл. I.

² Dav., 111, 15—19; *Грифф*, 273.

о родах и видах; из этого явствует, что они бестелесны. По другому варианту: все тела изменяются, уменьшаются или увеличиваются при своем развитии, чего не происходит с родами и видами; следовательно, они бестелесны. 4) Никогда одно и то же тело в одно и то же время не может пребывать в различных местах или в вещах, а между тем одни и те же роды и виды в одно и то же время находятся в различных предметах, что указывает на их бестелесность. 5) Тело при разделении изменяет свое качество, между тем как роды и виды его сохраняют, что также указывает на их бестелесность. 6) Общее не может быть телесным; если бы все тела состояли из материи и видов, то и вид состоял бы из материи и вида, что является бессмыслицей, «ибо никто не скажет, что вид состоит из вида».¹

Итак, «Антисфей неправ, когда он отрицает существование общего»,² неправ и Платон, когда он признает существование общего «прежде множества», независимо от чувственных вещей; неправы также стоики, когда они отрицают существование общего, и считают его чем-то телесным. В противовес этим воззрениям, не упоминая в своей критике Аристотеля, Давид выставляет свое основное положение, а именно, общее есть не произвольное порождение мысли *էնչորսզ (մտածանածուբիւն)*, а реальное сущее *Յթօտաօզ (կնթտածանութիւն)* и это в том смысле, что оно (общее) имеет реальное основание, и этим основанием является множество. Ибо множество действительно существует реально и оно таит в себе возможность общего. Тем самым реальность общего дана «не сама по себе, а в нашем мышлении», имеющем в основе существование

¹ См. Dav., 111—113; *Գաւրթ*, 273—274; Армянский текст имеет другую редакцию; там приводится не шесть, как в греческом тексте, а четыре доказательства и без второго варианта третьего доказательства. Невозможно предположить, будто последние два отсутствующие в армянском тексте доказательства пропущены по вине позднейших переписчиков рукописи, так как с начала изложения вопроса указывается на различные количества доказательств: в армянском четыре, в греческом — шесть. Отметим еще тот факт, что Григор Татеваци, автор XIV века, знает также только четыре доказательства Давида (см. *Նորին Գրիգորի լուծումն համարակա ի տեսութիւն Գաւրթ*. Рукопись № 4268, стр. 28 б). Если вопрос рассматривать по существу, то оказывается, что последние два доказательства очень слабые: пятое есть повторение второго, а шестое малосодержательно. Можно предполагать, что по этой именно причине эти два доказательства выкинуты из армянского текста.

² Dav., 109, 16—27; *Գաւրթ*, 271.

объективных вещей. Общее «есть и возникает в нашем рассуждении; рассматривая Сократа, Алкивиада и других, имеющих (между собой) одинаковую природу, находим, что существует (между ними) общее»,¹ иначе говоря, идея общего существует потому, что существует общность сторон в реальных вещах и явлениях. Здесь у Давида явно сказывается материалистическое влияние Аристотеля. Вспомним его соображение о том, что «человек, конь или другие подобные обозначения, относящиеся к отдельным вещам, но имеющие общий характер, это—не сущность, а некоторое целое из этого вот понятия и этой вот материи, взятых в обобщенном виде».² Признание общего, как обобщения сторон единичных вещей, является основой понимания исследуемого вопроса как у Аристотеля, так и у его армянского последователя. Однако, Давид в этом вопросе, как ниже мы увидим, далеко не последователен, точно так, как и Аристотель.

Давид определяет общее, как «восприятие множества в одном числе по виду»: ³ однородное множество выражается в одном едином представлении. Это единое понятие—общее—становится раз и навсегда всеми признанным, чем-то постоянным и неизменным, становится существующей истиной. По Давиду «сущее бывает частное, бывает общее. Частное и все то, что под луной (*ከἔβωρ κελῆς ἡ γῆ*) имеется, никогда не содержит в своем бытии постоянства, а бытие общего, (наоборот) всегда одно и то же».⁴ В силу того, что понятие общего является постоянным и неизменным, оно приобретает преимущество по времени в отношении частного, непостоянного. Давид пишет: «общее прежде частного, если бы не существовало дерева вообще, не существовало бы и частного дерева, например, орехового или самшитового».⁵ Общее предшествует единичному, понятие животного предшествует понятию человека. Это означает, что по Давиду нужно исходить от общего к частному, что существование частного обуславливается существованием общего: частное существует на основе разделения общего. Благодаря разделению, раздельные части общего «теряют свой первоначальный вид», становятся

¹ Dav., 117, 24—26; *Ἰωάν. β.*, 278.

² Аристотель, *Метафизика* VII, 10. 1035 в 20.

³ Dav., 109, 27—28. «καθόλου ποικίλον ἔστι τὸ ἐν τῷ ἀριθμῷ κατὰ εἶδος, ὅπῃ πολλῶν ἕξ μετεγόμενον»; *Ἰωάν. β.*, 271, «Ընդհանուր է մի թուով ըստ տեսակի և բազմաբայ բնիկաբայը».

⁴ Dav., 97, 25; *Ἰωάν. β.*, 265.

⁵ Dav., 21; *Ἰωάν. β.*, 156.

ся качественно новыми сущими, но вместе с тем остаются в неразрывной связи с общими, отсюда и образование отношения общего к частному.

Петрудно заметить, что в трактовке общего и частного у Давида имеется такая же неясность и такое же непонимание диалектического единства общего и единичного, какие наблюдаются и у Аристотеля. С одной стороны, общее выступает как «восприятие множества в одном числе по виду», единичное, как исходное начало в образовании общего; с другой стороны, «общее предшествует особенному».¹ Здесь мирно уживаются: влияние Аристотеля—единичное предшествует общему, и влияние Порфирия—общее (род) предшествует единичному (индивиду). И все же материалистическая тенденция в трактовке проблемы в целом у Давида является доминирующей. В частности, это относится к разрешению проблемы соотношения содержания общего и единичного.

Традиционная формальная логика, вслед за Порфирием, утверждала, что объем понятий обратно пропорционален его содержанию: чем шире объем, тем уже содержание, чем выше уровень абстракции, тем меньше в ней конкретной определенности. «Вид. — говорит Порфирий, — богаче содержанием, чем род, человек, по сравнению с живым существом, дополнительно имеет разумность и смертность».² С приведенным воззрением Давид не согласен. Он утверждает прямо противоположное: чем шире понятие, тем богаче его содержание, и обратно: чем уже объем первого, тем беднее его содержание. Давид пишет: «Слова и вещи в определении состоят в противоречии. Когда к определению прибавляются слова, уменьшаются вещи..., а когда уменьшаются слова, прибавляются вещи... И, как говорил философ Олимпиодор, природа нашла какое-то удивительное средство (выражения), уменьшение обогащает, обогащение уменьшает».³ Когда к словесному составу определения прибавляются новые слова, уменьшается объем понятия. Как уже указано, такое уменьшение приводит к уменьшению содержания; это Давид доказывает знаменитым уже нам примером определения человека: «разумное, смертное животное, способное к мышлению и к знанию»; если к этим словам прибавить слово «грамматик», то объем понятия уменьшится, «ибо

¹ Дав., 21: *Гиллф*, 155.

² Порфирий, Введение, 3 в.

³ Дав., 15—16: *Гиллф*, 143.

не все люди являются грамматиками». Тем самым уменьшение объема понятия приводит к уменьшению содержания вещей. И наоборот, когда при определении уменьшаются слова, объем понятия становится шире: если из определения «человека» выкинуть слово «смертное», тогда объем понятия расширится, и само определение включает также «ангелов и демонов».

Расширение объема понятия у Давида означает обогащение его содержания, обогащение сторон и черт подлежащей определению вещи. Такое решение вопроса основывается на определенном понимании взаимосвязи общего и единичного, понимании того, что общее включает богатство, многообразие всего конкретного, и потому объем понятия прямо пропорционален объему содержания.

В «Анализе «Введения» Порфирия» Давид разбирает пять обозначений Порфирия (πέντε φωνή, ἑξήκω ἀσύνταξις): род (γένος, υλη), вид (εἶδος, ἡλικία), различающий признак (διαφορὰ, ἀπορρητικὸν ἄντικλον), собственный признак (ἴδιος, ἰσοπέδον) и случайный признак (συμφεθετικός, ἀσυντακτικὸν). Эти пять обозначений Порфирия Давид представляет в качестве обобщающей схемы, пригодной для философии в целом, для общих принципов, которые могут быть использованы при изучении различных сторон бытия. Соответственно, эти обозначения, в интерпретации Давида, выступают, как обозначения «пяти способов высказывания» (πέντε εἶδη καὶ οἱ τρόποι τῶν κατηγορημάτων), сводимых Давидом к следующим пяти вопросам. Вопрос τί ἐστὶ — «что такое сущее» — вопрос содержит высказывание о роде и виде; так, нечто есть либо животное (высказывание о роде), либо человек (высказывание о виде). Вопрос ὅποιον τι ἐστὶ — «какова сущность существования», — вопрос содержит высказывание о различающем признаке и существенной части собственного признака (ὁμοιωθεὶς, ἡλικία ἰσοπέδον), т. е. о той части признака, наличие которой дает существование сущего, а отсутствие — его отрицание: так, нечто есть либо разумное сущее (высказывание о различающем признаке), либо сущее, обладающее способностью к познанию (высказывание о существенной части собственного признака). Вопрос ὅποιον ἐστὶ — «каким является сущее» — вопрос содержит высказывание о прилагающейся (несущественной), ἐπιουσιώδης, ἰσοπέδον части собственного признака: так, человек является сущим наделенным смехом (способностью смеяться), как и лошадь — способностью ржать. Вопрос ποῖον ἐστὶ — «что есть (сущее)» — имеет

в виду высказывание о неотделимом случайном признаке: так, ворон—черный, а лебедь—белый. Наконец, пятый вопрос: πῶς εἶναι: —«как или каким образом имеет (сущее)»—имеет в виду высказывание об отделимом случайном признаке: так, Сократ здоров или Сократ ходит.¹ Так, в последовательности поставленных вопросов пытается Давид вскрыть познавательную и методологическую сущность пяти обозначений Порфирия. Внутренней связи давидовских вопросов, по мысли их автора, соответствует такая же связь самих обозначений. В эту именно сторону направляет аналитическую мысль исследователя Давид, предлагая ему в своих вопросах ключ к уразумению и использованию порфириевых обозначений. Искать и находить в высказываемых о сущем их внутреннюю связь,—такова задача Давида. Но эта задача означает и нечто большее—и в этом значительная заслуга Давида: в той связи, которая содержится между обозначениями—высказываниями, содержится и связь между самими предметами высказываний, между вещами, явлениями и понятиями, как и между теми сторонами, которые в них (вещах и т. д.) познаются. Имеется в виду то, что о познании самих вещей, о наибольшем познавательном охвате их идет речь тогда, когда ставятся вопросы как по порфириевской схеме обозначений—высказываний, так и по системе давидовских, нами изложенных, вопросов.

Если у Давида, вслед за Порфирием («древо» Порфирия), деление мыслится, как нисхождение от общего к частному, от рода к виду, то определение, наоборот—как восхождение от низшего к высшему: в последнем более узкое понятие подводится под понятие более широкое. Определяется индивид через вид и вид—через род; что же касается рода, то последний, очевидно, не поддается тому же методу определения, ибо, будучи предельно широким понятием, он не может быть подведен под какое либо другое, еще более широкое понятие. Всеобщее может быть определено им же самим. Род, как всеобщее, может быть определен только по своим собственным признакам: так, Давид мог бы определить животное (род), как сущее одушевленное, движущееся и размножающееся.

При определении рода Давид неходит из положений Аристотеля об одноименном.² Род есть понятие одноименное, «одноименность

¹ См. Dav., 85—86; *Там же*, 256.

² См. Аристотель, „Категории“, 1а.

же,—говорит Давид,—есть мать сомнений и заблуждений» и, чтобы избежать ошибки, необходимо всякий раз следовать требованию Аристотеля и выяснять, сколько обозначений имеет данное понятие, о каком обозначении идет речь, и определить то обозначение, которое подлежит рассмотрению. Следуя этому требованию, Давид указывает на то, что из всех возможных обозначений рода только одно может быть пригодным для философии, и им будет то, которое даст сама же философия. В качестве такового Давид принимает определение Порфирия: «Род есть то, что сказывается как нечто во множестве различий по виду».¹

Приводя данное определение, Давид приводит любопытный анализ его элементов, анализ, которого мы не встречаем у Порфирия. Слово «сказывается» в этом определении должно, по объяснению Давида, означать, что в определяемом принимается только то, что имеет реальное существование, ибо все то, что не имеет такого существования, не может и сказываться. Слово «множество» в этом определении от эмпирического множества отличается тем, что оно, как понятие, отбрасывает в определяемом все, что относится в нем к частному, сохраняя лишь общее. В словах: «различия по виду» также отбрасывается то, что специфично для каждого вида в отдельности, и сохраняется лишь общее между ними. В словах же «как нечто во множестве» отбрасывается то, что говорит о качественном своеобразии любой части этого множества, т. е. различие специфическое и случайное. Приводя указанный анализ, мы по справедливости должны принять, что этот анализ, свидетельствуя об изощренности аналитического ума Давида, вряд-ли существенно помогает более глубокому раскрытию смысла и сущности самого определения рода.

¹ Dav., 133, 6—8: «γένος ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῶν εἶδων ἐν τῶ τὶ ἐστὶ κατηγορημένον». *Γωσιφρ.*, 286; *субл* 5, *пр рим* *γωσιφρ* *и* *αυρηρ-ρβυρην* *αυρηρην* *αυρηρην* *αυρηρην* *αυρηρην* *αυρηρην*. Текстуально совпадающие с этими строки из Порфирия: «τὸ κατὰ ὑπερφόροντες ἀποδείκναι γένος εἶναι λέγοντας τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῶν εἶδων ἐν τῶ τὶ ἐστὶ κατηγορημένον» (см. Porphyrii Isagogen, p. 2) А. Кубицкий переводит: «родом (является) то, что сказывается при указании существа (вещи) о многих и различающихся по виду (вещах)* (см. рус. перевод, 1 а). А. Кубицкий неправ, когда ударение делает на качественную сторону вопроса; в определении рода Порфирия подчеркивается не сущность множества вещей, а различные множества в обобщенном представлении».

В результате мы имеем довольно сложную систему обозначений (признаков), разобраться в которой может оказаться затруднительным, если не попытаться выявить в ней некоторые положения общего характера. Положения эти могут быть сведены к следующему.

Любое явление может служить опознавательным признаком предмета, если оно каким-нибудь образом связывается с ним, например, в предмете—цвет, теплота, движение, геометрическая фигурация (округлость, угловатость) и т. д. Вместе с тем, анализ любого признака может проводиться с различных точек зрения, в зависимости от того, интересуется-ли в данном признаке место или значение его во всей совокупности признаков предмета, переходящий или устойчивый характер этого признака, или же в признаке интересуется то, как именно он характеризует самый предмет. В этом последнем случае речь идет о том, служит-ли данный признак средством индивидуализации предмета или же, наоборот, средством его типизации, точнее—средством или принципом соотношения его к определенному виду и роду; рассматриваемый под этим углом, под углом видового или родового своего значения, признак выступает как видообразующий признак—*εἰδοποιός*.¹

Таким образом, признак, как характеризующее обстоятельство, либо соотносится с предметом, взятым самим по себе, либо с предметом, взятым в некоей связи (системе) отношений, в которой он (предмет) в нашем анализе выступает. Нетрудно заметить, что, по смыслу изложенных соображений, анализ всякого признака может быть проведен под тройным углом зрения, в зависимости от того, интересуется-ли в данном признаке (явлении) его роль в качестве средства опознавания и различения, или—его отношение к определению (характеристике) предмета, взятого непосредственно (само по себе) или его значения в системе видо-(родо)образующих связей и опосредствований. Однако, идет ли в анализе признака речь в том или другом его аспекте, служит ли явление—признак опознавательным обстоятельством для объекта в его непосредственности или в системе его опосредствований, всякий признак может оказаться либо переходящим, неустойчивым, либо постоянно паллицивающим, и, с другой стороны—либо существенным, либо несущественным. В соответствии со сказанным, мы имеем—в терминах Давида (и Пор-

¹ Слово *εἰδοποιός*—создающий вид—встречается и у Порфирия; в армянских текстах имеется буквальный его перевод—*տիպիվորացի* (Фил. Дав. Испоб.—12)

фирия): признаки существенные и случайные, а среди последних: случайные отделимые (преходящие) и случайные неотделимые (устойчивые) признаки. Так, по примеру Давида, к отделимому случайному может относиться признак движения или покоя, к неотделимому случайному—цвет волос на голове. Таковы общие и предварительные соображения, на которых Давид строит свою систему различающих обозначений.

Переходя к самой этой системе, мы находим следующее. «Различающий признак» может быть налицо как временное и проходящее явление, или же как постоянное, иначе говоря, либо как признак отделимый, либо как признак неотделимый. Если признак отделим, он, тем самым, случаен, и таков он прежде всего для самого предмета, а вслед за тем и для вида, к которому предмет относится. К этим признакам относятся такие, как, например, состояние движения или покоя, температура, цвет, состояние сна или бодрствования и т. д. Очевидно, что один и тот же предмет в различное время может обладать различными случайными признаками этой категории, продолжая оставаться самим собою, точно так же, как любой такой признак в отдельности может быть сведен с вещами совершенно разнородными. Во всех случаях он останется случайным опознавательным признаком и для постоянного различения вещей—безразличным. Исходя из этой безразличной общности признака, Давид называет его «общим» (*κοινός, koinonish*) различающим признаком. Но «различающий признак» может оказаться в одно и то же время случайным и неслучайным, и пригодным для постоянного различения предмета и непригодным, и это—в зависимости от того, хотим ли мы данным признаком различить, опознать вещь самое по себе, или же мы хотим установить отношение ее к определенному виду. Такой двойственный характер признака находится в зависимости от того, что он в одно и то же время и случаен и неотделим. Как неотделимый признак, он не случаен для предмета, хотя и не входит в состав определения этого предмета: вместе с тем, он остается случайным для вида, к которому предмет относится. В качестве примера такого признака можно привести цвет волос, цвет глаз и т. п. Эта разновидность различающего признака называется у Давида «специальным» (*ἰδίως, idiosh*) различающим признаком. Именно этот признак является в наибольшей мере индивидуализирующим из всех различающих признаков. Наконец, признак

может быть неотделимым и неслучайным не только для предмета, но и для соответствующего видового его обозначения, например: в человеке—разумность. Хорошо известно (по Давиду), что именно разумностью, как природной способностью, человек отличается от иных живых существ. Признак этот называется у Давида «наиболее специальным» (*διαίτατα, ἰσχυρή*) различающим признаком. Таковы три значения «различающего» признака.

К последнему из них (наиболее специальному) тесно примыкает второе из группы трех обозначений—«собственный» признак: так же и он является неслучайным и для предмета и для его вида, однако, с одной существенной особенностью: признак наиболее специальный не только является в обоих аспектах (предмет и вид) неслучайным, но и всегда наличным, всегда обязательным, и именно поэтому он входит в состав определения самого вида; иначе обстоит дело с признаком «собственным»: он обязателен как некая возможность, как некая способность, но не как постоянно наличествующее обстоятельство. Так, лай присущ собаке, а смех—человеку: но ни лай, ни смех не входят в состав видовых определений. Наконец, к последнему из пяти обозначений относится признак, во всех случаях безразличный для видового определения, а для предмета—безразличный в одних случаях, и небезразличный—в других. Случайным—всегда и одинаково—для предмета и вида является признак отделимый, признак же неотделимый может быть неслучайным (т. е. в положительной форме характеризующим) для предмета, и случайным—для вида.

В понимании различающего признака между Давидом и Порфирием имеется серьезное разногласие. Давид в своих комментариях к «Введению» отвергает ряд положений Порфирия, так как последний решает их «неудовлетворительно»: «мысли философа неприемлемы». Но чтобы понять сущность спора, необходимо ознакомиться с некоторыми деталями различающего признака в понимании Давида.

Давид выставляет понятие «сущего» (*οὐσία, ἡ ἰσχυρὴ ἴσιν*) и «субстанциального» (*οὐσιώδες, ἡ ἰσχυρὴ ἰσιν*) с одной стороны и понятие «эпизодического» (*ἐπουσιώδες, ἡ ἰσχυρὴ ἰσιν*) и «случайного» (*συμβεβηχός, ἡ ἰσχυρὴ ἰσιν*) с другой стороны. Давид строго различает понятие «сущего» от «субстанциального». В то время как «сущее», как определенное понятие различающего признака, высказывает собою характер предмета, его определенность, «субстанциаль-

ное», наоборот, высказывает случайные стороны определения предмета. Нетрудно заметить, что понятие «сущего» выражается в изложенном понимании наиболее специального различающего признака, одно совпадает с другим; но понятие «субстанциального» не совпадает со случайным признаком. Если случайный признак находится в определенном отношении с предметом, то «субстанциальное» относится к этому самому случайному признаку. Так, цвет для предмета является случайным признаком и в то же время он (цвет) является «субстанциальным» признаком самого белого. «Цвет,— случайность,— пишет Давид,— между тем это род белого. Цвет высказывается о белом субстанциально, если же нельзя помыслить белого ни актуально, ни потенциально без цвета, ясно, что цвет высказывается о белом субстанциально».¹ Разумеется, невозможно познать цвета отдельно или независимо от белого; познать цвета, это означает познать то субстанциальное, которое имеется в белом, как таковом. Общее между понятиями «сущего» и «субстанциального» заключается в том, что они оба сказываются об определяющей стороне того, что представляют, а представляют они различные понятия; «сущее» представляет предмет, а «субстанциальное» случайный признак предмета; в этом и заключается их различие.

Давид дальше различает понятие «эпизодического» от «случайного». Первое выражает сущность предмета совместно со случайными его качествами, второе же в своем выражении ограничивается только конкретным случайным признаком. «Случайный»,— к примеру, белизна Сократа,— не приводит к понятию сущности Сократа. «Если,— говорит Давид,— сказать «Сократ белый», то это не значит, что Сократ вместо того, чтобы быть Сократом, является белым».² Из этого положения мы узнаем не выражение сущности предмета, его определенности, а наличие случайного признака в предмете. В «эпизодическом» сказывается, кроме родовой сущности предмета, случайность его видового отличия. По примеру Давида, «эпизодическое» находится в таком соотношении с предметом, в каком господин или раб—с человеком. Когда животное сказывается в человеке, то это приводит к понятию «субстанциального», здесь выражается сущность предмета, его определенность, но когда человек сказывается в господине или в рабе, то это приводит к понятию «эпизо-

¹ Dav., 178, 18—21: *Талмуд*, 313.

² Dav., 178, 179: *Талмуд*, 313—314.

дического», в котором выражается не только сущность родового понятия—животного, но также случайность его видового отличия. Это последнее выступает в качестве дополнения «субстанциального» признака, когда сказывается не только сущность человека, но и сущности господина или раба.

Теперь вернемся к возражению Давида Порфирию. Этот последний утверждает, что из различающих признаков одни имеют способность быть «больше» или «меньше», принимают усиление или ослабление, а другие на это неспособны. Но Порфирию «наиболее специальный различающий признак не имеет «больше» и «меньше», а общий и специальный—имеют».¹ Такое утверждение для Порфирия далеко не случайно: его стремление найти постоянные схемы обозначения и формальные правила, одинаково пригодные для выражения всего разнообразия бытия, сказывается также в трактовке различающего признака. Именно на этой почве возражает Давид Порфирию. В целях опровержения приведенного положения этого последнего, Давид выставляет прямо противоположное утверждение, доказывает «неприемлемость мысли философа».

Обратное утверждение, приведенное Давидом, сводится к тому, что общее и специальное различающие признаки не бывают «больше» и «меньше», не принимают усиления и ослабления, а наиболее специальный различающий признак, наоборот, бывает «больше» и «меньше», допускает усиление и ослабление. Когда вещь принимает в качестве общего различающего признака форму треугольника, то ясно, что треугольник сам по себе равный, не может стать более или менее треугольным, «ведь треугольник, — утверждает Давид,—по отношению к треугольнику не бывает больше и меньше».² То же самое нужно сказать относительно специального различающего признака. Пример Давида: «Вот—«афинянин», неотделимый случайный (признак); но афинянин не может быть

¹ Dav., 179, 29—31; *Толк. П.*, 315. Давид прав, Порфирий на самом деле допускает такое различие: „и к тем различающим признакам, которые присущи (вещам) сами по себе, не применимы определения „больше“ и „меньше“, а те, которые присущи привходящим образом, если они и неотделимы, (все же) допускают усиление (напряжение) и ослабление“. См. „Введение“ За.

² Dav., 179; *Толк. П.*, 314: Аналогичное положение имеется у Аристотеля (см. „Категории“ IIа), который довольствуется лишь констати-

афинянином «больше» или «меньше».¹ Затем Давид пробует вопреки Порфирию доказать правильность утверждения о том, что наиболее специальный различающий признак принимает «больше» и «меньше», усиление и ослабление.

Давид строит свое опровержение Порфирия на двух следующих положениях. Во первых, имеется положение, по которому наиболее специальный различающий признак выражает уже изложенное нами понятие «сущего» и «субстанциального»; напомним, что понятие «сущего» высказывает определенность предмета, его сущность, а понятие «субстанциального» — определенность случайного признака, сущности этого случайного. Во-вторых, имеется еще положение, по которому «субстанциальное» как общий различающий признак, принимает «больше» и «меньше», усиление и ослабление. Из этих двух положений следовало бы сделать заключение о том, что наиболее специальный различающий признак должен принимать «больше» и «меньше», усиление и ослабление, а между тем Порфирий, как мы видели, это отрицает; он такой вывод не считает правильным в отношении наиболее специального различающего признака. По мнению Давида в этом и заключается непоследовательность и противоречие Порфирия.

Нетрудно заметить, что Давид в опровержении Порфирия исходит из тех же теоретических основ и предпосылок, которые имеются у Порфирия, и стремится доказать его нелогичность и непоследовательность, иначе говоря, Давид руководствуется методом „ἀντιπαράστασις“ (ἀντιπαρῶν ἰσορροπιῶν ἀλλοτρίων). В силу этого обстоятельства возрождение Давида носит крайне формальный характер и представляет большую натяжку в толковании вопроса. Все это Давид делает в ответ Порфирию, как внешне формальное противопоставление его способу мышления. Однако, он этим далеко не ограничивается. Разбирая вопрос по существу, Давид устанавливает новый аспект в постановке проблем, новый подход к разбору вопроса об усилении и ослаблении различающего признака во всех его разновидностях.

Давид каждый раз берет предмет в его конкретном существо-

рованием факта, не приводя объяснения, почему усиление и ослабление „применимо не ко всем, но к значительному большинству качественных определений“.

¹ Там же.

ваши: разбирая по существу, он ставит вопрос о том, имеется ли различие в качестве между предметами, носителями одного и того же различающего признака. Это означает, что если речь идет об отдельном случайном признаке какого-нибудь предмета в его конкретном существовании, то имеется ли различие с тождественным отдельным случайным признаком другого, такого же рода, предмета, различие, которое приводит к различению качества предмета. Отсюда вытекает, что при наличии различия, общий различающий признак будет принимать усиление и ослабление, иметь «больше» и «меньше», при отсутствии же различия этот самый общий различающий признак не будет принимать усиления и ослабления, не станет «больше» и «меньше». Так, треугольник или квадрат,—отдельный случайный признак,—во всех случаях остается неизменно треугольником или квадратом и поэтому в данном случае общий различающий признак не принимает усиления и ослабления, не бывает «больше» и «меньше». Но, белый цвет, также являющийся отдельным случайным признаком в отношении другого белого цвета, в действительности, в конкретном своем существовании различается, бывает «больше» и «меньше» и поэтому в этом конкретном случае тот же общий различающий признак принимает усиление и ослабление. То же самое можно сказать и относительно специального различающего признака. Разновидность этого признака—неотделимый случайный признак—афициянин; понятно, что афициянин не может быть «больше» и «меньше» афициянина, но курпосость, которая так же является неотделимым случайным признаком, может быть у одного человека «больше», у другого—«меньше». И поэтому специальный различающий признак в одном случае способен принимать усиление и ослабление, а в другом—нет. Давид иначе рассматривает наиболее специальный различающий признак. Если разумность,—сущность и определяющий признак человека,—рассматривается как таковой, как характеризующая особенность вида, то понятно, что перед этим наиболее специальным различающим признаком не может быть поставлен вопрос о его способности к усилению и ослаблению, а когда разумность берется под углом зрения существующих различий между отдельными носителями этого признака, то несомненно имеет место усиление и ослабление: ведь человек человеку рознь, бывает более и менее разумный человек. При таком

случае понятно, почему наиболее специальный различающий признак принимает усиление и ослабление, бывает «больше» и «меньше».

Таким образом, Давид не признает правильной формально-логическую схему Порфирия об общем, специальном и наиболее специальном различающем признаке. Он указывает на их изменения, совершаемые вопреки правилам Порфирия, на изменения, которые зависят от реально существующих отношений между вещами, зависят от связи между вещью и качественными ее проявлениями, от системы связей и отношений, которые проявляются в понятиях того же самого общего, специального и наиболее специального различающего признака и определяют эти последние. Именно такое теоретико-познавательное решение вопроса диктовало Давиду необходимость поставить в зависимость от реальных вещей, с их качественными отношениями, усиление и ослабление различающего признака—во всех его формах, этим самым отрицать порфирьевскую метафизику понимания вопроса, его формальное утверждение, будто одни различающие признаки непременно и постоянно принимают «больше» и «меньше», а другие всегда себе равны. В этом и ценность, прогрессивность теории Давида, его большая научная заслуга.

Давид прежде чем приступить к разбору собственного признака (*ἴδιος, ἰδιότης*), объясняет, почему этот последний должен следовать за различающим и предшествовать случайному признаку. Это происходит потому, что собственный признак отгораживает предмет в его видовом отличии; говоря о собственном признаке человека, мы отделяем его, как вид, от других существ. Установление такого признака может иметь место только после рассмотрения различающего признака сущих, и по сему собственный признак должен последовать за различающим признаком. Собственный признак отгораживается и от случайного признака, ибо первый подводится Давидом под понятие «эпизодического», а второй под понятие «случайного», и так как этим самым собственный признак связывается с выражением сущности предмета, то поэтому ему дается предпочтение перед разбором случайного признака. Отсюда понятно, почему рассмотрение собственного признака предшествует случайному признаку.

Собственный признак у Аристотеля означал признак «общий всем членам того или другого вида и только одного этого вида», например, смех для людей, лай для собак. Порфирий прибавил еще три новых значения собственного признака, а именно, «то, что

присуще только одному какому-нибудь виду, если и не во всем его объеме, как, например, человеку—врачевать или заниматься геометрией; также то, что присуще (какому-нибудь) виду во всем объеме, если и не ему одному, как человеку присуще быть двуногим; и также то, что присуще только одному виду, при этом—во всем его объеме и в известное время, как всякому человеку—в старости сидеть».¹ Однако, сам Порфирий признает, что суть вопроса заключается в аристотелевском определении, где «мы имеем собственный признак в основном смысле».² Порфирьевское определение передается Давидом в формуле: «присуще только одному виду, во всем его объеме и всегда».³ К этому же определению в конечном счете примыкает по существу и Давид, аргументируя свой вывод формальным доводом обращения:⁴ «Собственный признак,—читаем мы у Давида,—есть случай, допускающий обращение в своем определении; последнее (не содержит) ни больше, ни меньше по отношению к определяемому; именно так происходит, когда говорят, что собственный (признак) присущ одному виду во всем (его объеме) и всегда; он, этот признак, не превосходит и не уступает (в объеме) предмету: не превосходит, так как он присущ одному только (виду), не уступает, так как он относится ко всему; это обстоятельство обеспечивает определение его обращаемости, и, следовательно, само определение является правильным».⁵

Последним из пяти обозначений Порфирия, анализируемым Давидом, является случайный или привходящий признак, определяемый самим Порфирием, как тот, «который появляется и исчезает без уничтожения самого предмета» или еще—как тот, который «может либо находиться, либо не находиться в том же предмете».⁶ Значение этого признака является чисто отрицательным в том смысле, что любой предмет является тем, что он есть, совершенно

¹ Порфирий, Введение, 4а.

² Там же.

³ Dav., 202, 13: „ἄνθρωπος καὶ ἰατρικὸς καὶ ἀνὴρ ἄνθρωπος“. *Порфр*, 337: *ανθρωπος καὶ ἰατρικὸς καὶ ἀνὴρ ἄνθρωπος*.

⁴ Известно, что в соображениях о собственном признаке тот же момент обращения играет доказательную роль и у Порфирия. См. Введение, 4а.

⁵ Dav., 202, 22—26: *Порфр*, 337—338.

⁶ Порфирий, Введение, 4а. Давид приводит эти определения, не предлагая от себя никакого другого.

независимо от наличия или отсутствия данного признака; по тому же основанию он является для предмета, его сущности, внешним. Так, цвет кожи для человека является признаком этого рода. Дополнительно об этом признаке можно заметить, что в такой же мере любой предмет способен принять различные случайные признаки, как и различные и не схожие между собою предметы способны принять один и тот же случайный признак. При таком общем характере случайного признака, последний внутри себя содержит какое-либо различие, а именно: случайный признак может быть случайным для предмета не только с точки зрения его видового определения, но и с точки зрения его индивидуальной характеристики; таким случайным признаком может оказаться, например, болезнь человека или сон (пример Порфирия), движение и покой (пример Давида). Но признаком случайным может оказаться и нечто такое, что, будучи внешним для видового определения предмета, относится к его индивидуальной характеристике, например, цвет волос, растительность и лысина на голове, или цвет кожи—для людей определенной группы (чернота для эфиопов). Имея в виду это различие, Давид, велея за Порфирием, говорит о двух типах случайного признака: о случайном признаке—отделимом и неотделимом. В пределах различения этого случайного признака Давид от себя проводит дальнейший анализ, указывая на то, что отделимый случайный признак возможно удалить не только в мыслях, но и реально, активным вмешательством, не посягая несколько на самый предмет (его целость), между тем как случайный неотделимый признак возможно удалить не иначе, как только в мыслях или в воображении; так, человека спящего можно разбудить, человека же с темной кожей возможно только мыслить, воображать белым.

Давид приводит дополнительные комментарии к вопросу об общем и о различии между изложенными пятью обозначениями. Однако, он ограничивается в этом случае только объяснением положений Порфирия, не внося от себя ничего нового.

Нам остается сказать очень немного, чтобы исчерпать раздел логики в сочинении Давида. Как ни трудно объяснимо, приходится констатировать, что Давид, так кропотливо изучавший и комментировавший Аристотеля, оставил без внимания знаменитый его труд «Об истолковании»—*Περὶ ἑρμηνείας*, труд, несомненно, хорошо известный Давиду; естественнее предположить, что высказывания у

Давида по этому труду имелись, но до нас они не дошли. Как бы то ни было, воззрения Давида на логические категории суждения современному исследователю остаются неизвестными. Сравнительно благоприятно обстоит дело с другой логической категорией—доказательством; выявить взгляды Давида по этому вопросу не представляет трудности. Доказательство, как мы уже знаем, является одним из четырех, указанных выше методов диалектики: деление, определение, анализ и доказательство. Доказательство, по Давиду, направлено на то, чтобы с достоверностью показать вещь такой, как она есть. В трех различных формах мыслим процесс доказательства, а именно, когда «во всеобщем указывается единичное», тогда «в единичном указывается всеобщее» и когда «в равном указывается равное».

Первая форма у Давида называется подлинным методом доказательства, выражает он ее в следующем построении:

1. Человек есть животное;
2. Все животные обладают дыханием;
3. Человек обладает дыханием.¹

Вторую форму составляет наводящий (*ἐπαγωγὴ, ἀνωδωλωλῶν*) метод доказательства и выражается в следующем построении:

1. У человека движется нижняя челюсть;
2. У лошади движется нижняя челюсть;
3. У всех животных двигаются нижние челюсти.²

Третью форму Давид называет равнозначной, ее мы выразим в следующем построении, перефразируя текст самого Давида:

1. Пизистрат получил армию и стал тираном;
2. Дионисий получает армию;
3. Дионисий станет тираном.³

Первую форму силлогизма—доказательства единичного через всеобщее—Давид рассматривает как «истинное доказательство». Если все животные обладают дыханием, то и человек, как животное, должен неизбежно им обладать; это есть «подлинная истина». Вторую форму доказательства—всеобщего через единичное—Давид не считает достоверной, ибо «единичные бесчисленны и бесконечны, они не могут быть охвачены» и потому не могут привести ко все-

¹ См. Dav. 88: *ἴσθι β*, 259.

² См. там же.

³ См. там же.

общему. То, что человек и лошадь двигают нижние челюсти, не может иметь всеобщее значение: «у крокодила и у ряда других животных.—говорит Давид.—двигается не нижняя челюсть, а верхняя». Третья форма умозаключения для Давида так же неприемлема; она не всегда может привести к истине: так, то обстоятельство, что Пизистрат, получив армию, стал тираном, не дает основания заключить, что Дионисий при аналогичных условиях также станет тираном.

Изложенным исчерпывается все, что относится к воззрениям Давида об умозаключении. Но и этого достаточно для того, чтобы оценить по достоинству эти воззрения. Давид несомненно отвергает индуктивный метод, отстаивает лишь метод переходов от общего к частному, метод дедуктивного познания мира, познания единичных вещей в системе законов целого. Давид не задается вопросом о том, каковы пути логического мышления в познании самой системы этих законов, какова внутренняя связь—и связь необходимая—между индуктивным и дедуктивным методом умозаключения. Однако, это не умаляет ни философской глубины, ни культурно-исторической роли логики Давида; сама постановка нашего вопроса была исторически недоступна Давиду так же, как она была недоступна его великому учителю почти за тысячелетие до него, Аристотелю. Несомненно, что и в логике, как и в других разделах философии Давида сказалось могучее влияние Аристотеля, его «Аналитики» в частности, материалистических сторон его учения об умозаключении, учения, по которому критерием истинности умозаключения служит объективная связь между реально существующими вещами. Оставаясь верным именно этому учению, Давид отвергал приводимые им вторую и третью формы доказательства: эти формы порочны, ибо они не находят подтверждения в реальной действительности, не имеют опоры в объективном ходе вещей.

Обращаясь к логике Давида в целом, надо указать,—и этим мы завершим изложение учения Давида,—что она, эта логика, строится на основе, единой и общей с его гносеологией. И это естественно—не только потому, что оба эти раздела принадлежат одному и тому же философу, но и в силу того, что мышление этого философа выражало ведущую тенденцию в общественной идеологии страны, ту, которая в тумане мистицизма пропитанных воззрений, царивших и на Ближнем Востоке и на Западе, облегчала народу

армянскому, в его неравной и непрекращавшейся борьбе с могущественными врагами, искать и находить под ногами реальную почву своего исторического бытия, почву земных связей и отношений, ощущать свою целостность, отстаивать самобытную свою национальную культуру. Это была тенденция трезвого, материалистического осмысления мира—природного и человеческого. В философии она сказалась, в частности, в материалистической интерпретации великого эллинистического наследия и, в первую голову, наследия аристотелева учения. В исторической перспективе духовной жизни армии она породила плеяду выдающихся мыслителей и богатство философской мысли страны. В исторической судьбе самого Давида значение именно этой тенденции сказалось в том огромном влиянии, которое в ходе дальнейшего развития армянской культуры прочно сохранилось за ним.

В. ВЛИЯНИЕ ДАВИДА НА ПОСЛЕДУЮЩИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Влияние философии Давида Пенобедимого на последующих мыслителей в Армении поистине огромно. В армянской действительности ни один автор не вызвал в области философии такого большого интереса к себе, как Давид. Его изучали, комментировали; им пользовались в идеологической борьбе на протяжении веков, вплоть до XIX столетия. Влияние Давида проявляется у представителей различных направлений философской мысли в Армении, в различные периоды и в различной исторической обстановке. Это влияние выражается или в отдельных положениях, высказываниях, фразах и формулах, почерпнутых у Давида, или в перенесении из сочинений Давида отдельных проблем, и их решений, в защите и отстаивании отдельных сторон в самой философии Давида. Наконец, влияние философии Давида сказывается еще в том, что она обращается в действие, подвергается дальнейшему развитию в отдельных своих частях и превращается в необходимое оружие борьбы национальной теоретической мысли против чуждых мировоззрений.

В ранний период, в период VI—VIII вв., можно отметить влияние Давида на Моисея Хоренского, Давида Харкаци, Ачария Ширакци и на других авторов. В начале нашей работы мы уже высказали предположение о том, что Давид, о котором упоминает Моисей Хоренский, есть именно наш автор, Давид Пенобедимый. Уже у акад. Н. Я. Марра имеется указание о влиянии «Определений философии» Давида на «Историю Армении» Моисея Хоренского. Он показал, что слова Давида «գարտ է գրեալքանչիւր մասն հոգևոյ՝ իւրականն զարգարել ասարինսթեամբ. ուստի բան խոհականսթեամբ զարգարեալ գոյ»,¹ почти в таком же виде имеются у Моисея Хоренского: «Ասարինսթիւնն բանականին է խոհականսթիւնն... զարգարեալ գրանն».² Акад. Н. Я. Марр приводит еще «один случай, открывающий нам, откуда Хоренский брал мысль об аллегориях ми-

¹ Գաւրթ, 173 (Давид 173).

² Մոզեսի Խորենացի, I, 1 (Моисей Хоренский, I, 1).

фов. В седьмой главе первой книги Хоренского по поводу «Гефеста, изобретателя огня» читаем: «И почему изобретателем огня (слывет) Гефест или Прометей, похитивший у богов огонь и давший людям?...» Но что это за аллегория? Ответ на это находим опять таки в «Ստեփանոս» Давида, где читаем: Мифологи говорят, что Прометей некогда похитил у богов огонь и дал людям, но это аллегория, так как Прометей на самом деле раньше всего открыл разделительный (ծալբեռնոց) способ, а разделительный способ подобен огню, и потому говорят о Прометее, что он дал людям огонь».¹ Акад. Н. Я. Марр правильно заключает, что «Хоренский, повторяя, что сказание о Прометее есть аллегория, опустил толкование самой аллегории».²

Мы приводим еще слова из «Истории Армении» Моисея Хоренского: «Много великого и достойного удивления в искусстве, с (большим) трудом найденное в разных местах, они (мужки Греции) так же перевели на греческий язык, как айб и за и т'о на пьюрь, к'ьен на еч и ша на сә [արգէս դԱ(ստեղագրաշխուհիքն) առ Ք(աղիկացիս) և դԵ(րկրաշափռեթիքն) առ Ե(րկրաշխուհիս), դԲ(ստեղանութիքն) առ Փ(իշնիկացիս) և դԲ(քաճշաստանութիքն) առ Թ(րակացիս)»,³ «астрономию от халдеев, геометрию от египтян, арифметику от финикийцев и музыку от фракийцев». Эту же мысль точно в таком виде мы встречаем у Давида: она нами была изложена в связи с пониманием Давида природы математики. И если приведенные из «Истории Армении» слова не считать интерполяцией, отвергнуть далеко неубедительное утверждение об этом Г. Тер-Мкртчяна,⁴ то их заимствование из работы Давида («Определения философии») станет неопровержимым фактом. Все это дает основание утверждать, что у Моисея Хоренского имеются заимствования отдельных фраз, положений и мыслей из трудов Давида Непобедимого.

К этому древнему периоду относится также влияние Давида Непобедимого на Давида Харкаци, о котором нам пришлось говорить во введении нашей работы. Фрагмент Давида Харкаци об Аристотеле носит на себе влияние «Определений философии» Давида Непобедимого.

¹ Մտիթ, 134 (Давид, 134).

² Н. Я. Марр. К критике истории Моисея Хоренского, стр. 12—13, С. Петербург, 1898 г.

³ История Армении, I, 2.

⁴ См. «Հանդէս անօրեայ», 1892, декабрь, стр. 372.

бедного. В этом фрагменте речь идет о доказательстве бытия бога; здесь автор находит, что для познания природы вещей необходимо знать начало и причины их существования и—существование вещей, как начало и причину других вещей. Если есть движение тела, то есть и движущий, первое обуславливается вторым: отсюда и вытекает задача познания, а именно: найти начало и причины существования вещей. Если полагать, что небесные тела движутся, то эта мысль обязательно приводит к понятию движущего. Понятно, рассуждает Харкаци, что небесные тела не могут быть в само-движении, ибо этим свойством обладает только душа, следовательно, есть некто, кто движет небесные тела. Это движущее начало—едино потому, что от одного движущего образуется множество движений; оно обладает беспредельной силой потому, что движения небесных тел непрерывны и постоянны: оно беспредельно потому, что телесное всегда ограничено и обладает ограниченной силой: такая сила не может обуславливать постоянное и непрерывное движение; оно—сущее без начала и конца, потому что сущее, имеющее начало, должно быть материальным и конечным, следовательно, не могло бы быть беспредельным. Таким образом, шаг за шагом устанавливаются атрибуты всеведущего, вездесущего, единого и беспредельного, не имеющего ни начала, ни конца; оно и есть бог в понимании Давида Харкаци.¹ Его основная мысль о том, что движение обуславливается движущим и, в конечном счете, все движущее—существованием бога, затем его понимание души, как самодвижущей категории, имеются и у Давида Непобедимого,² откуда Давид Харкаци и заимствует эти свои мысли. Мы можем констатировать факт восприятия Давидом Харкаци воззрений Аристотеля (познание производящего через произведение, движущего через движимое), через Давида Непобедимого.

Примерно то же самое можно сказать и относительно знаменитого армянского естествоиспытателя VIII века, Апаняна Ширакаци, в «Географии» которого можно читать: *«Եւ սահման է բան հարճառօտ յայտնիչ բնութեան հնթախոյ իրացն որ գիւրն ի ներքս փակէ, եւ զայլոցն ի բաց որոշէ»*, положение, которое

¹ См. «Արարատ», 1902, էջ 968—973, Նկատումն Արիստոտելի («Арапат», 1902 г., стр. 968—973).

² См. Dav., 6.

постоянно встречается у Давида Непобедимого, в его «Определениях философии».

Однако этот же вопрос определения более интересно проследить в работе «Հարցմունք յայլապէս մարմնավորութեան Տիանն դանազանը՝ Վաչագանի Աղուանից իշխանի բան Պետրոս Սիւնեաց եպիսկոպոսի և իմաստասիրի»,¹ где сильно чувствуется влияние Давида. Анонимный автор этой работы, который знаком с трудами Аристотеля, Порфирия, Давида Непобедимого и широко использует их в борьбе с противниками, в споре о природе определения утверждает, что «из принципа определения земельных владений нельзя вывести определение божества».² Мы не можем не вспомнить известное уже нам положение из логики Давида: из определения земельных владений возникло всякое определение. Против этого положения анонимный автор не возражает по существу, находя лишь, что оно не распространяется на определение божества. У этого же автора встречаются фразы, целиком заимствованные из «Определений философии» и из «Анализа «Введения» Порфирия» Давида.³

Относительно влияния Давида Непобедимого на мыслителей периода VI—VIII веков мы можем сделать следующее заключение. В этот ранний период влияние Давида выражается в том, что у него заимствуют отдельные его положения, мысли и фразы, часто

¹ Издатель этой работы Г. Тер-Мкртчян с убедительностью доказал, что это сочинение, приписываемое Петросу Сюнеци, автору первой половины VI века, «относится к армяно-забамским религиозным спорам, возникшим в период VIII—X веков». См. «Арапат» 1902 г., стр. 85:

² «Арапат» 1902 г., стр. 183—184.

³ Для сравнения сопоставим отдельные положения двух авторов:

«Եթէ բարիութիւն է եռանդն սրտին սրբան... բայց է առ այտոսիկ այսպէս պատասխանատրիւ. չորք են որ ներանիւթ են. հրեք անբաղկացելիք և մին բազկացելի. խոստովանեալ ի խոստովանելոյ, երկբայ յերկբայէ, խոստովանեալ յերկբայէ, երկբայ ի խոստովանելոյ. և սոցան է երեքն որպէս տաղաք՝ անբազկացելի, և մին բազկացելի»:

«Ի բարիութեան եռանդն է զսրտին սրբանն... ամենայն նիւթեալքն չորքքին են (երկբայ ի խոստովանելոյ) և երկբայ յերկբայէ, խոստովանեալ յերկբայէ, խոստովանեալ ի խոստովանելոյ: Եւ բնութեանց չեմ խոստովի երկբայ ի խոստովանելոյ է»:

Դաւիթ, 140: 322
(Давид 146: 322)

Анонимный автор
«Արարատ» 1902. էջ 183, 196
(„Арапат“ 1902 г. 188, 196)

не упоминая автора. В этот период философия, связанная с именем Давида, не получает своего дальнейшего развития, обстоятельство, которое объясняется окончательным утверждением господства христианской догматики в стране, господством христианского направления в философии. Укрепление христианства в Армении далеко не благоприятствовало развитию и распространению эллинистической, связанной с светской жизнью, философии. Победившее христианство не могло терпеть рядом с собою какое-либо другое направление в духовной жизни страны. Оно с пренебрежением отбросило в сторону эту эллинистическую философию и предало ее забвению.

Интерес к философии Давида возрождается в эпоху средневековья, со времени появления арабов, и в особенности в эпоху армянского Возрождения.

Арабское завоевание создало новую эру в жизни народов Ближнего Востока; изменились старые государственные образования, экономические связи и отношения, торговые пути; изменился и направление общего культурного роста и развития этих стран. В то время как отцы христианства разгромили античную культуру, в условиях арабского господства сохранившиеся еще кое-где очаги этой культуры снова оживают, начинают расти и распространяться по всему Востоку. Эллинистическая культура, пустившая здесь глубокие корни, подвергается обработке в новой обстановке. Народы Востока отстояли античную культуру от средневекового разгрома, сохранили ее и различными путями передали западному миру в момент, когда тот был уже исторически подготовлен к ее восприимчивости. И нужно отметить, что в то время как западное Возрождение «единственное, что взяло от погибшего древнего мира, было христианство и несколько полуразрушенных, утерявших всю свою прежнюю цивилизацию городов»¹ и «начало во всем с самого начала»,² восточное Возрождение оказалось в несравненно более благоприятных условиях. Здесь, на Востоке Возрождение уже в своем зачатке опиралось на сохранявшую жизнь и традиции древнюю эллинистическую цивилизацию. Собственно говоря, это не было Возрождение в западно-европейском его понимании. Восток не знал того резкого, долго продолжавшегося перерыва, когда могла возникнуть необходимость «все начать с

¹ Энгельс Ф., Соч., т. VIII, 138.

² Там же.

самого начала»; восточное Возрождение явилось естественным продолжением всей предыдущей стадии развития восточной культуры в ее новом расцвете. И если арабская культура, при столкновении и общении ее со странами Средиземноморья, служила одним из источников Возрождения Запада, то понятно, что значительно раньше того она должна была способствовать, на основе прежнего восприятия эллинистической культуры, аналогичному Возрождению в Армении, с которой она была связана еще с середины VII века. Достаточно указать на популярность, которой уже в эту эпоху пользовались в высших кругах Армении арабские мыслители и которая здесь держалась на протяжении многих веков. Известно, что при сасанидском царе Сенекериме (1003—1024 г.), как передает сирийский историк Баребрей, арабские философы—Коста Баальбекский и др.—были привлечены в Армению, где им были предоставлены все возможности для того, чтобы развернуть широкую научную деятельность. Все это, понятно, оставило глубокие следы на всей культурной жизни страны.

Начиная с X века, с появлением транзитной торговли и с зарождением денежно-товарного хозяйства в Армении, появляются здесь новые общественные отношения и новые формы классовой борьбы. С расцветом городов, Ани в особенности, и городского хозяйства: все больше обостряется антагонизм социальных слоев общества: крестьянские восстания, движение городской бедноты являлись симптомами начала разложения феодального общества. Все это приводило к изменению существовавших мировоззрений и миропонимания. С возникновением городской буржуазии светское восприятие жизни и новое мирозерцание выступают в мышлении передовых людей того времени в противовес христианской идеологии. В литературе все больше дает себя знать народный дух и понимание общественных и иных явлений в новом свете; она начинает отражать новые стороны жизни, протесты и возмущения народных масс против гнета и неравенства, против несправедливой и неравной организации человеческого мира, мотивы непосредственного чувственного восприятия природы, как и мотивы любви и развлечения. В школах Ахната, Сапана, Камрджадзора, Ширака, Бануткара, Хладзора и в других местах армянская наука и философия проявляют возрастающий интерес к эллинистической культуре и философии, причем центром внимания становится про-

изведени старой эллинистической школы по философии, логике и грамматике; вновь переводятся и распространяются труды античных авторов, которые все больше становятся предметом кропотливого изучения и преподавания. И этот, вновь остро проявленный интерес к античной культуре становится составной частью армянского Возрождения. Деятели Возрождения в своих идейных исканиях, естественно, должны были обратиться прежде всего к прошлой интеллектуальной жизни своего народа, точнее, к эллинистическому направлению армянской философии и здесь, главным образом, к последнему Давида Непобедимого.¹

Для выяснения влияния Давида на деятелей Возрождения обратимся к самому раннему их представителю, Григору Нахлавунци (Маястрю), которого по праву нужно считать первым деятелем в области философии указанного периода. Научно-философская деятельность Григора Нахлавунци, относящаяся к первой половине XI века, была обусловлена армянским и вместе с тем византийским философским Возрождением. В смешанном, нестроеном общевизантийском круге возрожденческой культуры Гр. Нахлавунци представлял философскую мысль армянского Возрождения.² По существу его философских взглядов нужно отметить как своеобразие, которое присуще почти всем представителям восточного Возрождения того периода: он приспособляет друг к другу, эклектически сливает в одно единое мировоззрение исторически сложившиеся до того эллинистический и христианский элементы армянской философии. В его собственной философии этот эллинистический элемент возник и сложился под сильным влиянием Давида Непобедимого, которого, как мы уже указали в вводной части, не только знает, но и прямо упоминает Гр. Нахлавунци в своем сочинении. Из 45-го его письма явствует, что Гр. Нахлавунци специально занимался вопросами логики, что в

¹ О философии периода армянского Возрождения более подробно см. нашу работу: Վ. Չալոյան, «Կերականության շրջանի հայ փիլիսոփայության պատմության մասին». «Սովետական գրականության և արվեստ» № 6—7, 1944. Երևան.

² Историк XII века Матвей Элесский упоминает о Гр. Нахлавунци, как об одном из выдающихся ученых армянского народа и говорит о нем, как о „муже любознательном, одаренном в философской и риторической науках... удивительном в спорах с учеными римлянами на кафедре св. Софии (Константинополь)“. См. „Хроника“, стр. 183, изд. 1898 г. (на арм. яз.).

частности, он был знаком с произведениями Давида. Аристотеля и Порфирия о логике и что сочинения этого последнего, как он пишет, он «знал с юношеских лет». Мы можем указать не только на заимствование идей у Давида, но и на точное воспроизведение у Григора Пахлавунни его отдельных положений.

Когда Гр. Пахлавунни утверждает реальность объективного мира, первичность чувственных и умопостижимых предметов, мир вещей, который своим объективным бытием обуславливает познавательный мир человека, он целиком исходит из гносеологии Давида. Он ставит перед собою задачу познать существование сущего— «ճանաչեմք զգոյութիւն զօրին», при этом буквально повторяет слова Давида: «քանզի միտք զարդարար ըբրանումն գոյից է». Когда Гр. Пахлавунни выставляет требование перед исследователем любого сочинения «выяснить намерения автора, полезность работы, причины ее появления, ее подлинность, разделение на главы, порядок этих глав, характер учения и отношение частей», то он целиком и текстуально исходит из «Анализа «Введения» Порфирия» Давида Непобедимого.¹

Для выяснения родства взглядов Давида и Гр. Магистра мы можем сопоставить выражение Гр. Магистра: «Եւ առ սրբ միով սաա սօր ճաշակեցին, ամենայն կենցաղականաց բարեով մեալ սասցեալք»² со словами, которые мы встречаем в самом начале «Определений философии» Давида: «սրբ միանգամ իմաստասիրութեան տենչան բանից, և առ ի նմանէ հշտութեանց ծայրիւ միայն մատին հանգիսին ճաշակեալք, ամենայն կենցաղական հոգևոց բարեաւ մեալ սասցեալք»: Кроме того, мы могли бы сослаться на 73-е письмо Григора Магистра и соответственно на «Определения философии» Давида и, наконец, на «Толкование грамматики» Магистра, где встречается знакомая Давиду мистика чисел: если шесть у Давида является числом совершенным, то у Григора Магистра число шесть есть «дверь всей мудрости и восприятия..., мать и начало искупания», а число четыре, как и у Давида, восхваляется, как отражение «четырёх самобытных элементов, образующих нашу природу».

Вслед за Давидом весь мир, подлежащий изучению, Гр. Магистр делит на три основные части и на соответствующие отрасли науки: естествознание, математику и теологию. Эти три области пред-

¹ Ср. Դաւիթ, 251: Գր. Մագրիստրոսի Թղթերը, 106.

² Գր. Մագրիստրոսի Թղթերը, 205 (Гр. Магистр. Письма, 205).

ставляются в виде определенной системы знания, восходящего от простого к сложному, от материальных к нематериальным явлениям, от конкретных, конечных вещей к сфере всеобщих категорий. Гр. Магистр во втором своем письме повторяет мысль Давида о том, что «от естествознания нужно сперва подняться к математике, после чего только к теологии», что математика должна быть рассматриваема как средняя ступень в переходе от естествознания к теологии. Так же, как Давид, он находит, что математика воспринимает только нематериальные формы материального субстрата, формы без материального содержания, что эта особенность математики подготавливает человеческий ум к переходу от материального мира к нематериальному; математика упражняет и обучает ум к восприятию абстрактного бытия. Несколько раз повторяет Григор Магистр эпитафию, приписываемую Платону: „ἀγνοῦντες τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην“, комментируя ее в духе Давида, как невозможность перейти к изучению теологии без знания математики.¹

Заметим мимоходом, что это положение Давида имело для Григора Магистра и практическое значение: в основанных им школах

¹ Для большей убедительности относительно заимствования данного воззрения мы приведем изложение этого положения в текстах обоих авторов—Давида и Гр. Магистра.

Դաւիթ, 194

Երկու բնութեանց զմիջինն ընկալաւ
 դասաբարութիւնն, այս ինքն ի մէջ
 ընարանականին և աստուածարանակա-
 նին՝ որպէս երկոցունոց հարորդ. վասն
 զի և նիւթաւոր է որպէս ընարանա-
 կանն, և աննիւթ որպէս աստուածարա-
 նականն. Իսկ աստուածարանականն
 ի հարկէ զվերջինն ընկալաւ դասաբ-
 արութիւնն. վասն զի ոչ է կարողութիւն
 յետ ընարանականին յաստուածարանա-
 կանն ամբռնել. վասն զի և ոչ պարտ
 է յամենևին նիւթականացն՝ այն ինչ
 յամենևինմբ աննիւթականն մատչել,
 ապա եթէ ոչ՝ զմասնսն կրեմբ այնո-
 ցիկ, որբ բարում Ժամանակս յաղջա-
 մբզին տեղոջ կացեալ, այն ինչ առ
 արեգակն հայել ձեռնարկեն, որբ նույն
 ժամայն կուրանան. Արդ այսպէս և որբ
 յամենևին նիւթականացն յամենևինմբ
 աննիւթականն ձեռնարկեն մատչել.
 զորս առարկելով ըրթութիւն վասն

Գր. Մագիստրոս, 8, 114

Երանդի որբ ոչ նախուստ կրթեալբ
 են, բոլորովին ոչ գոյ շնար թեակոխել
 զայնպիսի աստուածարանութիւնս.
 քանզի պարտ է նախ ի ընարանակա-
 նէն յուսումնականն ամբռնել և ան-
 տուստ յաստուածարանականն... Եւ անա
 յիրաւի ուրինն ասացեալն, ևթէ որբ ի
 ընարանականէն յաստուածարանա-
 կանն ամբռնանն, ըստ այնոցիկ հաս-
 նիմբ զու, որբ յաղջամբզին տեղոջ ե-
 լով և ի խաւարչտին այն ինչ յարե-
 գակն հայել ձեռնարկեն, որբ ի նոյն
 ժամուն կուրանան

Արդ այսպէս, որբ յամենևին մարմ-
 նականացս յամարմինսն ձեռնարկեն
 մատչել, զոր առաքելով քերպութիւնն
 վասն Ստոսի և Եփղղոսի և Չոսոս,
 ի վերայ Որմեղոսի յամարեցան զհեղ-
 և ի վերայ սորս գտերեալարմն Բիւ-
 գոն, որպէս զի երկին ձեռնարան Երկ-

преподавание он построил в соответствии с указанным принципом.

Таким образом, совершенно ясно, что Гр. Магистр находится под сильным влиянием Давида: он усердно изучает его произведения, охотно их цитирует и на них опирается; в созданной им армянской академии сочинения Давида Победимого, наряду с произведениями античных авторов, с трудами Аристотеля в первую голову, становятся предметом специального изучения; здесь они пользуются большим почетом и на них часто ссылаются; в этом, между прочим, сказывается обаятельная сила эллинистического начала в культуре армянского Возрождения.

Дальнейшей ступенью этого периода развития философской мысли в Армении, также отразившей влияния Давида, являются философские труды, к сожалению еще неизданные, Диакона Иоанна, названного Софистом, автора начала XII века.

Иоани несомненно знал сочинения Давида и пользовался ими; доказательством тому служит его небольшая работа «о четырех добродетелях», помещенная в очень старой рукописи.¹ Принимая в основу четыре добродетели (по Давиду)—мужество, благоразумие, рассудительность и справедливость, Иоани строит свою концепцию о поведении человека в духе христианского мировоззрения. Нам известен еще тот факт, что Иоани для облегчения изучения Давида

Ստորի և երկրորդսի՝ որք զՍոս
զկեան ի վերայ Ողբովորսի յոժարե-
ցոն գնել, և ի վերայ Սոսյ զտերևա-
շարժն Բիզոմի, որպէս զի երկին ճեմա-
բան եղիցի Որ նշանակէ ոչ այլ ինչ՝
այլ եթէ իմաստասէրք գոլով ձեռնար-
կեցին սոանց ուսումնականի՝ յամե-
նեիմք նիւթականացն յամենեիմք ան-
նիւթականսն գոլ, այսինքն ՚ի բնաբա-
նականացն յաստուածարանականսն
ամբողնալ:

ցի Որ նշանակէ ոչ այլ ինչ, եթէ ի-
մաստասէրք գոլով զամեցան յամենե-
ւիմքք նիւթականացն յաննիւթականսն
անբանալ, այսինքն ՚ի բնարանակա-
նէն յաստուածարանականսն:

Небольшой отрывок из приведенного текста мы встретили также в рукописи „Матеназарана“ Еревана под № 4268. «Ի բնաբանին ուսումնողան ստուածարանել... զտերևաշարժն զբերոն յողովորս բարգել ասացին»... стр. 385 б. «Լուծ. Արիտասելի վասն աշխարհի»: Описание рукописи см. в приложении — „Библиография“.

¹ См. «Նորին Յովհաննու յողագո չորից անարինու թեանցն», рукопись № 777, стр. 127а—131 б. Описание рукописи см. в приложении „Библиография“.

Непобедимого изложил языком простым, доступным для более широких кругов читателей, снабдив объяснениями, его «Определения философии», как и некоторые труды Аристотеля.¹ Этот факт красноречиво свидетельствует о том большом интересе, который питало армянское общество XII века к Давиду, ставшему к тому времени основой его философского образования.²

Новый возрастающий интерес к философии Давида, который имел место в период Гр. Магистра и Иоанна Софиста, охватывающий период времени X—XII вв., показывает, что если философия Византии в эпоху Возрождения (Мих. Пселл, Иоанн Итал) опиралась, главным образом, на философию Платона, а в Грузии (Иоанн Петрици) на философию Прокла и через Прокла—Платона, то в Армении философская мысль в эпоху Возрождения обратилась прежде всего к своему национальному наследию, к той эллинистической философии, которая выросла на национальной почве, выступала как результат национального творчества, обратилась к учению Давида Непобедимого и через Давида к философии Аристотеля. Иначе и не могло быть, в этом факте сказывается и глубокая традиция этих стран, и философская основа вековой борьбы моно- и дуофизитов и целый ряд других причин. Суть той философской культуры, к которой обратилась философская мысль Армении в период X—XII вв., в целом состоит, как мы уже показали, в материалистическом восприятии философии Аристотеля, в особенности его гносеологии и логики. Однако, с точки зрения влияния философского направления Давида на теоретическую мысль периода Гр. Магистра—Иоанна Софиста важно то, что оно, «обоснованное на глубоком самостоятельном усвоении греческой философии, главным образом, Аристотеля, мирно подготовило, вместе с возрождением светского просвещения, выяснение самобытных начал армянской народной жизни».³

¹ Аллишан сообщает, что в библиотеке города Павия в Италии имеется в рукописи от XIII века специальная работа Иоанна Софиста, посвященная Давиду Непобедимому. См. Аллишан, «Հայ յուրիստիկոս», стр. 94.

² В Ереванском «Матенадаране», как недавно было сообщено, среди рукописей Иоанна обнаружены труды философского содержания; к сожалению они еще не опубликованы и мы не имели их под рукой, в силу чего мы не можем судить о философских взглядах их автора; при всем том интерес Иоанна к философии Давида не подлежит никакому сомнению.

³ Н. Я. Марр, Кавказский культурный мир и Армения.

И. Я. Марр прав, философия Давида и его материалистическая интерпретация Аристотеля переплеталась с светским элементом армянского Возрождения, в этом и суть влияния Давида на мыслителей периода X—XII веков.

Вопрос о влиянии Давида Пенобедимого на последующих мыслителей приобретает новый смысл, приобретает новое значение в период XIII—XIV в.в. В этот период историческая обстановка в Армении складывалась по-другому, по-другому протекала ожесточенная мировоззренческая борьба армянского народа против противников с Востока и в особенности с Запада. Для лучшего раскрытия исторического значения Давида нам необходимо поговорить о борьбе армянского народа в период XIII—XIV в.в. за свою национальную самостоятельность и за самобытность своей культуры более подробно.

В период турко-монгольских завоеваний Армения стала узлом скрещения противоположных интересов соседних стран Востока и Запада. Ведя отчаянную борьбу со своим восточным поработителем, Армения вместе с тем не склонялась на сторону Запада—Византии или латинских стран и оставалась вне круга непосредственных интересов этих стран. В этом и сказывается характер борьбы армянского народа за независимость страны и самобытность своей культуры. Появление монгольских завоевателей, затем полчищ Тамерлана и, наконец, постоянные войны между турко-татарскими племенами на территории Армении таили в себе смертельную опасность для ее политической самостоятельности и целостности, реальную угрозу ее вековой культуре: и она упорно сопротивлялась. Но и попытки Византии «спасать» Армению ценой превращения ее в свою провинцию, как и «готовность» латинского Запада помочь против мамлюков за счет романизации страны, одинаково потерпели неудачу, встретив решительное сопротивление армянского народа. В этом сказалась историческая традиция армянского народа: несмотря на ужасающие и бесконечные потрясения, угрожающие его физическому существованию, сохранить внутреннюю целостность народа и самобытность его культуры. В идеологической борьбе на первом плане находилась религия: в ожесточенных религиозных схватках речь шла не только о сохранении христианства (в борьбе с Востоком), но и о толковании отдельных догм этого учения (в борьбе с Западом). Естественно, что под формальным толкованием догм скрывались, как и в иные времена и у других народов, более реаль-

ные, земные интересы борющихся сторон: христианство для латинских стран являлось проводником политики западных держав в странах Ближнего Востока, для восточных же стран, в частности для Армении, оно было преградой перед иноземными завоевателями, средством консолидации национальных сил в борьбе за сохранение народа в его целостности. Происходила ожесточенная борьба внутри самого христианского лагеря между армянской и западной церковью, между двумя, веками сложившимися системами христианского мировоззрения. Католическая церковь в лице так называемых „унитов“ вербовала в Армении своих сторонников. Эти униты, т. е. сторонники объединения армянской и латинской церкви, являлись проводниками политики римской курии в Армении. Самая видная фигура униторского движения, Варфоломей, — из наиболее реакционного доминиканского ордена, ученик и последователь Фомы Аквината, был в Армении посланником самого папы, его верным оружием: То же самое можно сказать и об Иоанне Крещи, этом наиболее ревностном вожде униторов, который после смерти Варфоломея побывал в Риме у папы, стал членом той же самой доминиканской организации и затем, по возвращении в Армению, развернул здесь широкую литературную и проповедническую деятельность.

Благодаря старанию этих униторов, через этих доминиканских проповедников проникла в Армению западная схоластика. Можно указать на множество относящихся к тому времени переводов важнейших сочинений схоластиков, в том числе на „Summa theologiae“ и „Summa contra gentiles“ Фомы Аквината, как и на дошедшие до нас оригинальные труды, написанные в этом же духе.¹ Эта философия распространяется в Армении довольно широко, находя здесь поддержку в некоторых образованных людях, в том числе и в части духовенства. Национальные круги Армении не могли не выступить против этого идейного движения, означавшего скрытую предносылку для политической экспансии Запада; но чтобы успешно

¹ Тот факт, что труды Фомы Аквината и других схоластиков Запада сейчас же по их появлении переводятся на армянский язык и делаются предметом споров и возражений, свидетельствует о той огромной роли, которую играла философия в идеологической борьбе Армении с Западом, и о том уровне философской культуры, который был в то время в Армении.

бороться против западной схоластики—теории унитаров, нужно было вооружиться солидными по тому времени научными и философскими познаниями. Этим обстоятельством в значительной мере и был обусловлен новый интерес к философии и, в особенности, к вопросам логики в школах Киликии и в центральной Армении, в частности в школах Татева и Гладзора. Понятно, что тут взоры прежде всего должны были быть обращены к философскому прошлому своего народа, к тому литературному наследию, которым в сущности никогда не переставали интересоваться и откуда люди черпали духовную силу. С этой точки зрения и нужно рассматривать появление в тот период в большом количестве сочинений по философии и логике, как и множества комментаторов произведений Давида Пенобедимого, Порфирия и Аристотеля. Все это—прямой результат общего стремления к теоретическому вооружению в развинувшейся борьбе с западными влияниями.

В начале этого периода относятся сочинения по логике Ваграма Рабуна,¹ написанные под сильным влиянием Давида Пенобедимого. Имя Давида в рукописях Ваграма упоминается часто, при этом не только в качестве автора, но и литературного образа, связываемого обычно с именем Сократа. Работа Ваграма Рабуна, посвященная Порфирию, фактически является толкованием «Анализа «Введения» Порфирия» Давида: это видно из системы чередования вопросов, из постановки и решения логических задач.

Материалистическая гносеология Давида дает себя знать и в трудах Ваграма Рабуна. В работе, относящейся к категориям Аристотеля, подчеркивается именно материалистическая трактовка отношения чувств и чувственных вещей, познания и подлежащих объектов внешнего мира. Ваграм утверждает, что «человеческое чувство есть только возможность, в то время как чувственные вещи являются действительностью».² Соотношение этих двух миров

¹ Научный работник „Матенадарана“ тов. Л. Хачикян любезно познакомил нас с рукописью под № 4132, где имеются носящие имя Ваграма Рабуна следующие произведения: «Լուծման Պորփիրի», «Լուծմանը ստորգրվեալն Արիստոտէլի», «Լուծմանը սիրիարքմենիսին Արիստոտէլի», «Լուծմանը քանի աշխարհաց զրոյ»: Описание рукописи см. в приложении „Библиография“.

² Ваграм Рабун, «Լուծմանը ստորգրվեալն Արիստոտէլի»: Рукопись № 4238, стр. 361 б. Описание рукописи см. в приложении „Библиография“.

у Ваграма представляется в следующем виде: «Внезние (существует) чувственный и умопостижимый (мир), ощущение же бывает у человека и у животных. Чувственная вещь—не в самом человеке, а вне его, это есть камень, дерево, море, плоды и все, что существует. То же самое и умопостижимый мир, который существует независимо от познания и восприятия (человека)». ¹ Таким образом, реальный мир существует независимо от чувства и постижения человека; ощущение присуще человеку, который благодаря этой способности постигает,—чувствует и познает мир вещей. У Ваграма встречается также утверждение об «изменении существующего само по себе, когда оно становится противоречием в себе», в силу чего человеческое «слово и мнение» принимают соответствующее изменение. Ваграм, под влиянием Давида Непобедимого, допускает также наличие «слова и мнения», не совпадающих с действительностью; это—мышление, которое не имеет объективного сущего, к примеру: козлолень или аралез, «существующие только в нашем воображении, при нашем-же забвении уничтожаются». ² Все это приводит к тому, что «истина... это не утверждение или отрицание, а сущее само по себе». Такая постановка и решение вопроса целиком и в точности исходит от Давида; утверждение, которое получает свое подтверждение при сравнении сочинений двух авторов, дающее право заключить, что Ваграм при комментировании Аристотеля исходит от Давида Непобедимого, из его материалистической интерпретации учения великого мыслителя античного мира.

Следующим у Ваграма Рабуна вопросом, в котором сказывается влияние Давида, является вопрос понимания общего. В разделе логики Давида мы ознакомились с его изложением этого вопроса; мы видели допущение возможности тройкого понимания существования общего: общее существует «прежде множества... (когда) причиной своей оно имеет божественное творчество, или во множестве... (когда) оно пребывает в самой материи или—на (основе) множества... (когда) имеется знание об общем в нашем размышлении». ³ Эта проблема, изложенная Давидом, подвергается анализу со стороны Ваграма Рабуна, который находит, что «общее, как и пять

¹ Там же, стр. 359 а.

² Ваграм Рабун, «*Լուծակն Պարֆիւրի*», стр. 319а, рукопись № 4268.

³ David, 113, 14—15; *Դավիթ*, 275.

обозначений Порфирия, не могут существовать прежде сущих, не могут быть и в сущих».¹ Как мы видим, вопрос формулируется по Давиду; общее не может существовать независимо от чувственно-единичных вещей, не может оно также пребывать в самих вещах. По примеру Давида Ваграм ссылается на Аристотеля, который «не признает первичности за общим и не считает последнее причиной бытия чувственных вещей».² Вопрос разрешается тем, что утверждается существование общего в мышлении человека на реальной основе бытия: «общее не обладает особой сущностью, как человек или земля, его сущность—это его бытие в мышлении человека».³ Отсюда мы можем заключить, что Ваграм Рабуи в вопросе общего полностью разделяет точку зрения Давида.⁴ Далее Ваграм, независимо от Давида, отталкивается на утверждении Аристотеля относительно первичной и вторичной сущности, о первичности первой сущности и подчиненности второй; «единичное совершенно не нуждается в общем, а общее—роды и виды—наоборот, не могут существовать без единичного. Ведь, когда жил Адам одиноком, тогда человечество, как общее, не существовало».⁵ Все это характеризует Ваграма Рабуи, как продолжателя эллинистических традиций в истории философской мысли в Армении, при этом,—как сторонника материалистической интерпретации Аристотеля, в частности его «Органона». Это обстоятельство приобретает особое значение, если учесть, что Ваграм Рабуи вращался в высших кругах Киликийской Армении, был хорошо знаком с философскими течениями Запада, с взглядами схоластов, с их отношениями к учению Платона и Аристотеля. То обстоятельство, что Ваграм отстаивает Давида с его интерпретацией Аристотеля, говорит о нем, как об активном участнике ожесточенной мировоззренческой борьбы, которую вела Армения против западного мира.

После Ваграма Рабуи в центральной части Армении центром

¹ Ваграм Рабуи, «Լուծ. Պորփիրի», стр. 319 б, рукопись № 4268.

² Там же.

³ Там же.

⁴ В своем месте, при изложении этого вопроса имеющееся у Давида противоречивое положение—«общее прежде частного»—нами было отмечено (см. стр. 172).

⁵ Ваграм Рабуи, «Լուծ. ստորագրեալսնց Արիստոտէլի», стр. 348а, рукопись № 4268.

умственного движения и борьбы против западной схоластики стала школа Татева в Сюникской области, философия которой была представлена, главным образом, в лице Иоанна Воротнеци и Григора Татеваци. В этот период (конец XIV и начало XV в.в.) именно, они являются носителями философских традиций Давида Невобедимого, его интерпретаторами, а равно и последователями по целому ряду вопросов философии и логики.

Первым представителем этой школы, ее основателем и душой борьбы против унитаров-латинофилов был Иоанн Воротнеци (1315—1388).

Литературными источниками Иоанна Воротнеци, его философских воззрений являлись сочинения Давида, Элиаса, Порфирия и Аристотеля, имевшиеся на армянском языке. В этом легко убедиться по большому количеству отдельных, характерных предложений, а местами и целых отрывков, приводимых им из трудов указанных авторов. Иоанн Воротнеци часто ссылается на их мысли, дословно воспроизводит или передает их своими словами, причем в одних случаях он указывает источники, а в других—нет. Из всех этих источников «Определения философии» Давида являются основным и руководящим. В этом нетрудно убедиться при ближайшем ознакомлении с философскими взглядами Иоанна Воротнеци.¹

Иоанн Воротнеци заимствует у Давида методологию анализа сущего в постановке четырех исходных вопросов: существует ли объект, подлежащий исследованию (*Կթէ է՞*), что такое существующее (*դի՞նչ է*), какова сущность существования (*որի՞նքի հնչ է*) и, наконец, для чего существует сущее (*վա՞ն՞ է՞ր է*). Вопрос первый—существует ли предмет—у автора, как и у Давида, означает: существует-ли он как нечто мыслимое, только в мысли, как ее продукт, не имея реального существования, или же он имеет также реальное, вне мышления, бытие. Второй и третий вопросы: что такое существующее и какова его сущность—сводятся к выявлению и установлению в отношении исследуемого объекта

¹ Сочинения Иоанна Воротнеци, имеющиеся только в рукописях, относятся к логике и философии и составляют толкование первых двух частей «Органа» Аристотеля (его «Категории» и «Об истолковании»), анализ «Введения» Порфирия и онтологию под названием «Հանրահայր Իրանիստի Իմաստաբանութիւնը». Описание использованных соответствующих рукописей см. приложение «Библиография».

признака движения, возникновения и уничтожения. Последний вопрос — для чего существует сущее—у Иоанна Воротнеци не получает достаточного освещения; он ограничивается постановкой вопроса в духе «Определенной философии» Давида.

Примыкая к Давиду в пеходной позиции анализа, Иоанн Воротнеци сходитя с ним и в конечных своих мировоззренческих выводах. Мир, сотворенный богом, существует реально, т. е. независимо от человеческого мышления. Вообще говоря, существовать реально означает иметь и обнаруживать свою природу, свою сущность, иначе говоря, реальность вещей относится к самой природе или сущности вещей. «Сущее—читаем мы у Иоанна Воротнеци—есть вещь, которая по собственной своей природе существует и пребывает; не сущее есть то, что никакой сущности (собственной природы) не имеет. Мы говорим о чем-либо, что оно существует, когда оно есть (пребывает по собственной природе); мы говорим о чем-либо, что оно не существует, когда оно не пребывает (не обладая собственной природой или сущностью)».¹ В пояснение этих соображений он приводит ст себя пример: сотворенный богом мир существует, существование составляет сущность этого мира, и именно это мы выражаем, когда говорим, что он существует; напротив, козлоолень не обладает собственной природой и потому не имеет бытия; если бы и можно было говорить о сущности (природе) козлооленя, то уже разве в том смысле, что сама эта сущность означает не его бытие; это мы и выражаем, когда говорим, что козлоолень не существует.

В сущем Иоанн Воротнеци различает тройкую его форму. Первая: сущее есть действительность и никогда—возможность; таков—бог. Вторая: сущее есть и действительность и возможность одновременно; такова реальная, сотворенная богом природа. Третья: сущее есть возможность и никогда—действительность; таковы — материя и время.² С приведенным подразделением сущего мы встречаемся и у Аристотеля в § 13 его „Περὶ ἐπιμυνητικῆς“ (в связи с проблемой суждения). Впрочем, Иоанн Воротнеци следует за Аристотелем также и в трактовке самих категорий возможности и действительности. Под действительностью Иоанн Воротнеци пони-

¹ Иоанн Воротнеци—Комментарии „Об истолковании“ Аристотеля, рукопись № 4268, стр. 183 а.

² См. там же, 219 б.

мает то, что имеет бытие—имеет его по необходимости—и обладает определенностью. Что касается возможности, то она мыслится в двойном виде: возможность, связанная с действительностью, по необходимости, сама переходящая в действительность, и возможность, не обладающая этой необходимостью и не переходящая в действительность; неизбежность стать действительностью и отсутствие такой неизбежности—таковы различающие признаки обоих видов возможности. Так, материя, как таковая, есть и остается возможностью второго вида; материя, данная в конкретно единичном, означает возможность первого рода. Материя, как всеобщая материя, есть голая возможность и, как таковая, она лишена признаков телесности. Материя же в единичном обнаруженная, в «любом элементе, в любом теле» ставшая действительностью, обладает всеми признаками телесности. Таким образом, в материи мы различаем абстракцию, лишенную бытия и определенности, и конкретно конечную единичность, имеющую бытие по необходимости и обладающую определенностью. В приведенной трактовке указанных категорий Иоанн Воротнеци опирается на учение Давида об общем и единичном, о реально существе и его познании. Иоанн Воротнеци повторяет давидовское определение общего: оно есть «восприятие множества в одном числе по виду».¹ Заимствуя определение Давида, Иоанн Воротнеци заимствует и самую трактовку общего. Общее—роды и виды—существует как определенное бытие; его существование нужно рассматривать «оторванно от материи». Это положение, органически связанное с основами его мировоззрения, целиком заимствовано у Давида Непобедимого.

В связи с проблемой общего уместно тут привести соображение Иоанна Воротнеци о двух последовательных моментах в познавательной деятельности рассудка, рассматриваемых, как особые познавательные способности: способность действительная и способность страдательная. Действительную способность по Иоанну Воротнеци мы имеем там, где рассудок выделяет и отбрасывает в подлежащем все, что составляет его особенность, или—по Иоанну Воротнеци—его материальную случайность, и эту операцию отвлечения он совершает с тем, чтобы способность страдательная открыла в сущем, уже освобожденном от материальности (случайности), его

¹ См. David, 10³, 27—28; Գաւիթ. 271. Иоанн Воротнеци, Համառոտ Վերլուծութիւն Պոլիթիքի յԵրկրասիրութեան, рукопись № 4258, стр. 3:57 б...

общее. Так из материального многообразия, из множества случайного создается единое (неединичное), и это единое есть само сущее, есть общее, общее в родовом и видовом его понятиях.¹ Следовательно, по Иоанну Воротнеци, как и по Давиду, общее есть реальность, лишенная материальности, есть абстракция, свободная от преходящих форм случайности.

Сказанное определяет внутреннее отношение единичного и общего, а именно: в то время как единичное включает в себе всеобщее, всеобщее дает лишь отвлечение от единичного, лишая последнее присущей ему материальной особенностью. Особенности единичного не передаются множеству, всеобщее же есть «действительность множества». Единичное находится только «здесь» и существует только «теперь», всеобщее же находится и «здесь» и «всюду», существует и «теперь» и «всегда». Наконец, единичное не подвергается разделению без отрицания своей определенности, а всеобщее «разделяется на множество и остается неизменно». В великом споре средневековой философии.— „*universalla arte gem*“, точка зрения, исходящая из позиции Платона и „*universalia in re*“, точка зрения, исходящая из позиции Аристотеля, в Армении, в лице Иоанна Воротнеци, разрешается в пользу концепции, источником которой является Аристотель. Упоминаемый Давидом спор Платона и Антисфена приводится и Иоанном Воротнеци и разрешается им в духе Давида: общее (вопреки Антисфену) есть реальность, хотя оно чувственно и не воспринимается; оно (вопреки Платону) есть реальность, именно в силу того, что в основе своей имеет чувственно-материальное, будучи его высшим обобщением. Нет общего, если нет единичного; общее—не материально, но источник его есть конкретно материальное. Общее в такой же мере выше, полнее единичного, как и единичное выше общего, ибо единичное в своем существовании не зависит от рода и вида, последнее же возможно только там, где имеется единичность и его множество.² Иоанн Воротнеци ссылается на Аристотеля, согласно учению которого единичное есть первичная сущность, «есть породитель вида и рода». Все это показывает, что Иоанн Воротнеци, следуя за Давидом, в

¹ Там же, стр. 397 б—398 а.

² См. Иоанн Воротнеци, *«Առձեռնիք ասորոց-եթեանց Արիստոտէլի»*, рукопись № 4268, стр. 80 а.

учепити об общем придерживается Аристотеля, материалистически понятого.

Иоани Воротнеци различает рассудочно-отвлеченное познание от чувственно-конкретного. При познании «бестелесного бытия, бога, души» и т. д., конечно, не требуется чувственного восприятия, при познании же «телесных существей, человека, лошади, камня» и т. д., оно является необходимым основанием. У Иоанна Воротнеци, кроме ощущения, как способности непосредственного восприятия материальных вещей, указывается еще воображение, как сравнительно более высокая ступень познания «телесного по своей природе бытия». У него, как и у Давида, воображение действует при отсутствии материальных вещей, оно осуществляет переход от чувственного к рациональному постижению, но—как и каким образом это происходит—у Иоанна Воротнеци не указывается. Однако, у него материалистический способ мышления особенно сказывается в дальнейшей трактовке вопросов гносеологии. Комментируя «Категории» Аристотеля, Иоани Воротнеци пишет: «Ощущение возникло вместе с телом и находится в теле, к примеру—зрение. Предмет же ощущения существует прежде, чем твое тело, и—взгляни на Адама; прежде возникли все ощущаемые предметы, после чего только образовался человек. Итак, при отрицании всех предметов ощущения отрицается и твое тело и вместе с твоим телом отрицается и твое ощущение. Но если станешь отрицать свое ощущение, все еще продолжает существовать тело твое, и если станешь отрицать свое тело, все же продолжают существовать предметы ощущения».¹

Здесь вопрос ставится в упор: что чему предшествует—материя ли ощущению или ощущение материи. На это Иоани Воротнеци дает, как мы только что видели, прямой и недвусмысленный ответ: природа первична, ощущение производно. Первое обуславливает второе, отрицание первого приводит к отрицанию второго, но отрицание второго не приводит к отрицанию первого. Аналогичное отношение имеют тело и ощущение, а именно: первое обуславливает второе, отрицание первого есть отрицание второго, но отрицание второго не приводит к отрицанию первого.

¹ Иоани Воротнеци, Комментарии к «Категориям» Аристотеля, рукопись № 4268, стр. 104 а.

Влияние Аристотеля, передавшееся через Давида, более рельефно сказывается у Иоанна Воротнеци в его комментариях к труду Аристотеля «Об истолковании».

Приведем выдержку, ярко определяющую как воззрения И. Воротнеци, так и историко-литературные их корни. «Знание—читаем мы у И. Воротнеци—всегда (по своему содержанию) одно и то же, если предмет, к которому оно относится, один и тот же: (это очевидно), поскольку все люди признают камнем камень и деревом дерево... Мысль, которая не таит в себе знания, ничего не таит; она чиста, как чистое зеркало; и как чистое зеркало запечатлевает в себе подобие предмета и этим чистоту свою заполняет, мысль, познающая предмет, им себя заполняет. Точно так, как восприятие одно у всех, если прообраз у них один, и прообраз у всех один, если восприятие одно. Примером может служить то, как отпечатлевается перстень на множестве кусков воска: образ на них всегда один и тот же. Так именно происходит, когда имеется некая вещь и знание этой вещи».¹

Пример с воском, встречающийся неоднократно у И. Воротнеци, имел большую литературную давность и был популярен в философских трактатах древности. Но у И. Воротнеци пример этот получает трактовку, характерную именно для философской мысли Армении интересующей нас эпохи. Достаточно сказать, что если для Аристотеля в указанном примере существенно то, что «воск принимает отпечаток печати без железа и без золота», для И. Воротнеци существенно здесь то, что «воск принимает с точностью тот же самый образ перстня».

Как воск, сознание механически точно воспринимает облик окружающего мира; так прямолинейно и наивно материалистически И. Воротнеци разрешает вопрос об отношении мышления к бытию. Но в этом значительно то, что И. Воротнеци усвоил и отстаивал именно материалистическую линию в гносеологии Аристотеля, как и то, что освоил он эту линию, следуя Давиду. Отметим еще раз, что такой, т. е. материалистический характер воззрений соответствовал национальной философской традиции, восходящей именно к Давиду. Давид—непосредственная школа И. Воротнеци. Так, от Да-

¹ Иоанн Воротнеци, Комментарии к „Об истолковании“ Аристотеля. Рукопись № 4268, стр. 150 а 150 б.

вида усвоил он мысль о том, что критерием истины суждений служит объективный мир, что только объективный ход вещей способен подтвердить или опровергнуть правоту и ошибочность любых человеческих высказываний: «Если один утверждает, что завтра будет дождь, а другой утверждает обратное, то окажется правым один из них, ибо дождь либо будет, либо не будет; но важно то, что не где-либо утверждение породило дождь или где-либо отрицание — отсутствие дождя, а обратно: само событие определило, было ли правильно одно или же другое высказывание».¹

Влияние Давида на Иоанна Воротнеци сказывается также в вопросах логики. Сюда нужно отнести трактовку «Категорий», как необходимого введения в философию, как высказывания о сущем, о методах определения и разделения логических понятий, вопросов доказательства и т. д.

Мы можем сделать следующий вывод.

Иоанн Воротнеци, следуя старой национальной традиции, продолжал линию эллинистического направления в философской мысли Армении. Обращаясь к учению Давида Непобедимого и древнеармянской литературе, относящейся к интерпретации Аристотеля, он, в новых условиях средневековья, в борьбе с западной схоластикой отстаивал прогрессивную сторону учения Аристотеля, Аристотеля без схоластического его извращения и без христианского его выхощивания, и это — в то время, когда на Западе, в пору безоговорочного господства христианской догматики философия выступала в жалкой роли служанки церкви. В этом факте прежде всего сказывается огромное и прогрессивное влияние философии Давида Непобедимого.

Следующим крупным представителем философии школы Татева являлся Григор Татеваци (1340—1411), на мировоззрение которого также оказал влияние Давид Непобедимый. Это влияние может быть прослежено во всех произведениях Григора Татеваци и прежде всего в его «Գրք Հարցմանց», в этой для всего армянского средневековья первой важности работе, охватывающей основные черты всей армянской идеологии на грани XIV—XV в.в.² Влияние

¹ Там же, стр. 177 а.

² Из огромного литературного наследия Григора Татеваци укажем только на «Համառոտ տեսութիւն ի գիրք Պորտիւրի», «Գրք որ կոչի

Давида Непобедимого на Григора Татеваци выражается не только в том, что в сочинениях последнего встречаются отдельные предложения, буквально заимствованные у первого, вроде следующих: «Определение, как говорит Давид, есть краткое слово, выражающее природу подлежащей вещи» или «человек—но Давиду—есть разумное, смертное животное, способное к мышлению и к знанию», но и во множестве частных проблем и вопросов, заимствованных им из различных философских трудов Давида. Если Григор Татеваци не говорит ничего об общем понимании и определении философии у Давида, все-же разделение последней на теоретическую и практическую части он проводит именно по Давиду. При этом в различных своих сочинениях он неоднократно указывает на то, что считает «совершенной мудростью делить философию на две части: теоретическую и практическую». Дальнейшее изложение этого вопроса также ведется строго по Давиду: «душа—самодвижущая, а если нечто самодвижущее, то оно и вечно движущее, а вечно движущее — бессмертно», так строится доказательство бессмертия души. Отсюда и ее определение: «душа есть придающее телу движение, бестелесное вечнодвижущее существо»... «Эта душа, благодаря философии, приобретает различные украшения»: последнее упоминание должно означать, что путем теоретической философии обогащается познавательная сторона души—ощущение, воображение, мнение, размышление и разум. Также к Давиду восходит соображение о том, что через практическую философию проявляется животная сторона души—воля, выбор, согласие, гнев и желание. Все это Григор Татеваци заимствовал из «Определений философии». Аналогичное можно сказать относительно понятия добродетели, видов ее проявления, взаимных отношений этих видов и т. д. Григор Татеваци, точно по Давиду, утверждает, что истинный философ должен подражать богу, подражать в том стремлении души, которое приводит человека к могуществу, знанию, справедливости и к другим высшим добродетелям. Влияние Давида palpably и в гносеологии Григора Татеваци. Своим пониманием первичности материи, ощущения, как низшей

Ուղեգրերի», «Մարտիրոս, ձմեռային հատոր», «Մարտիրոս, ամառային հատոր»,
 Кроме того имеются еще неизданные рукописи, посвященные теории Аристотеля, Порфирия и Давида, среди которых *«Հուժմունք Գերբարձննիան զրոյ Արիստոտելի», «Հուժմունք ստորոգութեանց Արիստոտելի», «Համառոտ լուծ. տեսութեան Արիստոտելի», «Համառոտ լուծ. ի տեսութիւն Դեմոկրի», «Կանոն բաժանման»* и др.

ступени восприятия, дальнейших ступеней познания—от чувственного до рационального, Григор Татеваци полностью обязал Давиду Непобедимому. Справедливость, конечно, требует признать, что Григор Татеваци не замыкается в рамках учения Давида: во все приведенные и подобные вопросы он вносит и свое, оригинальное, представляющее большой научно-философский интерес; все же основным и определяющим идейным его источником, несомненно, служит Давид Непобедимый.

Логика Григора Татеваци также носит на себе влияние Давида. Нам удалось найти неизвестную до сего времени рукопись Григора Татеваци, его специальную работу по «Анализу «Введения» Порфирия» Давида.¹ Из определения задач философии Григора Татеваци явствует, что он так же, как и Давид, считает категории необходимым введением во всякую философию, что «Категории суть наука о сущем»,² и что эта наука устанавливает принципы разделения, определения, анализа сущностей и доказательство истинности бытия. Впрочем, эти части подвергаются рассмотрению у Григора Татеваци не в одинаковой мере; сравнительно меньше он останавливается на определении и анализе, больше—на разделении и доказательстве. Понятие определения связывается у него с комплексом вопросов, относящихся к проблеме общего и единичного. В анализе он различает два его вида: анализ естественный и анализ разумный. Основанием к такому различению служит различие в самом предмете анализа. Было бы точнее, поэтому, говорить об анализе естественном и анализе разумном. Следующие слова автора разъясняют его мысль: «анализ естественный имеется тогда, когда тело разлагается на части, на элементы, на признаки по материалу и по видам последнего; анализ разумный имеется тогда, когда, например, познаются, из чего, из каких особенностей и родовых признаков образуется (понятие) Сократ».³

Разделение также понимается им двояко, ибо, поясняет Григор Татеваци, оно «бывает по существенному и по случайному (признаку). Разделение первого вида имеется, например, тогда, когда животные делятся на разумные и неразумные, а разделение

¹ См. «Նորին Գրիգորի լուծ. համարումը տեսնելու Դասիր». Рукопись № 1713; описание рукописи см. в приложении «Библиография».

² Там же.

³ Там же.

по случайному (признаку) тогда, когда люди делятся на белых и черных».¹ Далее, Григор Татеваци приводит восемь указанных Давидом способов разделения, но так же, как и Давид, он правильным признает только три из них: разделение «родов на виды, целого на части и одноименного высказывания на соответствующие обозначения».²

Здесь заметим мимоходом, что соображения Давида о принципах разделения служат Григору Татеваци теософической основой для уразумения природы Христа в споре с противниками с Запада. Вообще говоря, он широко использует отдельные моменты философии Давида в борьбе с догматикой латинской церкви, как и с противными мировоззрениями различного рода, обстоятельство, которое показывает, каким философским оружием пользовалась татевская школа, участвовавшая в борьбе армянской церкви за свою самостоятельность.

Также по Давиду ставит и разрешает Григор Татеваци проблему доказательства. Он перечисляет три основные формы доказательства: «подлинного» доказательства, «наводящего» доказательства и «равнозначного» доказательства, причем единственно истинной формой,—как об этом свидетельствует и самое ее обозначение,—он считает первую. Даже конкретные примеры, которые приводит в этой связи Григор Татеваци, заимствуются им у Давида, из его «Анализа <Введения> Порфирия».³ Говоря особо о диалектике,⁴ как о методе доказательства, Григор Татеваци указывает следующее ее различие с подлинным доказательством. Диалектика дает как ложное, так и истинное утверждение, между тем как подлинное доказательство всегда приводит к суждению истинному.

Великий спор западно-европейской средневековой философии о реальности общего и единичного не мог остаться незамеченным со стороны Григора Татеваци, мыслителя с энциклопедическими

¹ Григор Татеваци, «Համառոտ տեսութիւն ի գիրքի Պորփիրի», стр. 328. Мадрас (Индия), 1793.

² См. Դավիթ, 202 и Григор Татеваци, «Գիրք Հարցման», стр. 89, Константинополь, 1729 г.

³ Ср. Դավիթ, 258—259 и Григор Татеваци, Հոս. ճ. Համառոտ ի տեսութիւն Դավիթ, 245 а, рукопись № 1713. Описание рукописи см. приложение «Библиография».

⁴ Определение диалектики Гр. Татеваци текстуально заимствует у Давида: «когда один спрашивает, а другой отвечает».

познаниями, составившего эпоху в истории философской мысли средневековой Армении. Вопрос этот обсуждает и он, причем и здесь сказывается влияние армянской философской традиции, воспринятое через учителя, Иоанна Воротнеци, но прежде всего сказывается исключительное влияние Давида Непобедимого. Представление единичного и общего у Григора Татеваци ничем не отличается от того, что имеется у Давида, определения общего у обоих мыслителей совпадают даже буквально, у обоих фигурирует тот же Антисефен и те же примеры. Григор Татеваци, в духе древне-армянской традиции в трактовке Аристотеля, пишет: «хотя по Порфирию часть следует целому, индивид—виду и вид—роду, но по Аристотелю род и вид следуют индивиду, так как они являются вторичными сущностями. Индивид обладает преимуществом, является истинным и первичным сущим».¹

Григор Татеваци отдает приоритет единичному, как «первому сущему», как «истинному бытию», на базе которого возникает «второе сущее», т. е. общее. Это последнее представляется как бестелесное «сущее в суждении человека», бестелесное не как чистое мышление, а как извлеченное из однородных единичных вещей познание.

Значение Давида, как и Аристотеля, в системе воззрений Гр. Татеваци легко проследить не только в отдельных случаях и по отдельным проблемам, но и по общему характеру его философского изложения. Мы имеем в виду то признание высокого авторитета этих имен, которое Гр. Татеваци всегда и всячески подчеркивает наряду с критическим отношением к Платону и Порфирию, которого он никогда не скрывает. Это отношение особенно резко обнаруживается в споре с Порфирием, причем и здесь решающим аргументом служит обычно тот же Давид и возражение последнего Порфирию. Этим самым он определил себя в философской борьбе с западной схоластической стороной как сторонником и защитником национальных интересов своего народа. Таким образом, если мы вправе говорить о национальной традиции в трактовке Аристотеля (в частности логики), традиции, заложенной Давидом Непобедимым, то мы должны признать, что в Гр. Татеваци она нашла своего яркого выразителя и продолжателя.

¹ Григор Татеваци, «Գրքը հարստանց», стр. 550.

Разбор влияния Давида на армянских мыслителей периода XIII—XIV в.в. приводит нас к следующему заключению. Материалистическая сторона учения Давида подвергается дальнейшей разработке; в сочинениях Ваграма Рабуна, Иоанна Воротнеци и Григора Татеваци материализм Давида возвышается на новую высшую ступень своего развития. Следует еще подчеркнуть и то обстоятельство, что у этих мыслителей всегда вместе с Давидом выступает на первый план Аристотель. Философия этого последнего, воспринятая под углом зрения трактовки Давида, была основным элементом мировоззрения представителей разбираемого периода борющейся Армении. Именно философское наследие Давида—Аристотеля стало объектом тщательного изучения: философия, которая была возрождена и противопоставлена западной схоластике, в конечном счете была использована в качестве идеологического оружия в борьбе против попытки порабощения армянского народа.

Если дальше проследить влияние Давида, то увидим совершенно другую картину: объясняется это тем, что страна с начала XV века переживала период деградации, она потеряла политическую самостоятельность, быллой расцвет хозяйственной и культурной жизни, и это не могло не сказаться как на развитии философии в целом, так и на восприятии философского наследия, доставляемого от прежних времен. Давид теперь рассматривается совсем иначе, он либо обрабатывается под христианского теолога, либо превращают его сочинения лишь в предмет обучения молодежи, преследуя чисто культурно-просветительскую цель. Выразителем первого положения является Аракел Сюнеци, период деятельности которого относится, как уже сказано, к первой половине XV века. Единственное его философское произведение неразрывно связано с Давидом; это— обширная, свыше пятисот страниц, работа об «Определении философии» Давида Непобедимого. С чувством неподеленного восхищения говорит здесь автор о Давиде: он сравнивает его с библейским Моисеем и подлинным Моисеем считает его для армянской философии: «как Моисей явился великим и первым пророком (среди иудеев), так и Давид был великим и первым философом среди армян»¹. Во

¹ Аракел Сюнеци, «Դոճմուկը յաղապս սահմանայց Դավիթ անյաղԷ փիլիսոփայի», стр. 166, изд. 1797, Мадрас (Индия). Приложение к «Определению философии» Давида.

вводной части его работы даются сведения о жизни Давида, о его сочинениях и о причинах появления «Определений философии». Разбором этих сведений мы уже занялись в связи с выяснением жизни и деятельности Давида. Здесь мы должны отметить только его восприятие учения Давида по существу, на его представление философии «Армянского Моисея».

В отношении «Определений философии» Ар. Сюецци не без оснований указывает, что эта работа Давида была направлена против пирронистов, утверждавших, будто философия не имеет ни сущности (реального смысла), ни (истинного) существования; Давид показал, что сущностью и существованием обладает все, что способно иметь определение, и так как философия имеет свое определение, то в силу этого она имеет и сущность и существование».¹ Однако, борьба с пирронистами по Аракелу Сюецци вовсе не единственный мотив появления указанного труда Давида. Аракел Сюецци перечисляет множество других мотивов, в числе которых едва ли не самыми существенными служат чисто просветительские цели. Аракел Сюецци уверен, что данное Давидом определение философии само по себе настолько прекрасно, что вызывает чувство любования, а это чувство побуждает обладать мудростью ради философии: так, прекрасный вид плода, доставляющий удовольствие глазам, побуждает вкушать сладость плода. Таким образом, задачей Давида, по Аракелу Сюецци, является не только и не столько защита (от пирронистов) философии, сколько ее пропаганда, ее возможно более широкое распространение в Армении. Сами определения философии, по убеждению Аракела Сюецци, являются необходимой основой философского обучения и школой для тех, кто может стать в этом деле учителем.

Сочинение Аракела Сюецци представляет не что иное, как комментированный пересказ давидовских «Определений». Так обстоит дело формально, по существу же мы здесь имеем попытку использования высокого авторитета Давида для пропаганды воззрений, прямо враждебных Давиду. Внешне автор комментариев остается верным Давиду, рабски следуя за ним и в распределении материала и во всей системе изложения. Но этим материалом Сюецци умею-

¹ Там же, 152.

пользуется именно для того, чтобы выхолостить Давида: толкованию он подвергает не принципы давидовского мышления, а отдельные его, Давида, положения, из контекста вырванные, отдельные замечания и даже слова, без какого-либо осмысления реальной, внутренней их связи. Такой формалистический метод комментирования позволяет автору излагать по существу не Давида, а свои собственные воззрения, если не сказать более точно: ортодоксальные воззрения армянской церкви, ради пропаганды их приписываемые Давиду. Возвеличивая Давида, Аракел Сюнеци вместе с тем представляет его, этого наиболее яркого воплощения эллинистической культуры в философии Армении, в качестве правоверного христианина, поборника армянской церковной догматики. Аракел Сюнеци поступил с учением Давида Непобедимого точно так же, как схоласты на Западе—с учением Аристотеля. По сравнению со своими предшественниками из Татевской школы Аракел Сюнеци знаменовал движение назад и представлял в области армянской философии явление реакционное.

Известно, что в XV—XVI веках, в результате крайне неблагоприятно сложившихся политических условий, Армения переживала глубочайший кризис; наступил длительный период упадка философской культуры, период, ознаменовавшийся разложением философской мысли в Татевской школе. Говорить о влиянии Давида в эту пору уже не приходится. Положение вещей в стране меняется к лучшему с начала XVII в., когда возникают и утверждаются новые экономические связи со многими отдаленными странами (Индия, страны Средиземного моря, Нидерланды и др.); вместе с оживлением идеологической жизни страны в целом начинает оживать также и интерес к философии. И вот, в этот именно период философская мысль вновь обращается к Давиду, как внутри страны, так и в многочисленных армянских колониях. Давид вновь проникает в центр философского внимания, вновь издаются, комментируются, изучаются его труды; Давид вновь становится предметом школьного обучения. Об этом свидетельствует, в частности, армянский историк Аракел Даврижеци.¹ Особенно почитается Давид в Сюникской области, в монастырях Амлорда, недалеко от Багеша, позднее в Эчмиадзине и в ряде других мест. В этих и других частях стра-

¹ Аракел Даврижеци, История, стр. 395, изд. 1836 г.

вы прославились люди, преподававшие в школах философию Давида; вот некоторые из них: вардапет Василий, Нерсес Мокаци, Мелпксет Вязанец и др. Из круга таких преподавателей особенно выделяется фигура Семена Ереванци (1710—1780), который в основанной им школе в Эчмиадзине взялся за обучение молодых людей философии и логике и оставил после себя ряд сочинений, в том числе комментарии к философии Давида Непобедимого. Труды Давида были в центре внимания также в армянских колониях, игравших в культурной жизни народа очень большую роль. Еще в XVI веке занимался переводами и толкованием Аристотеля, в частности его «Метафизики», Стефан Польский, не только хорошо знакомый с философией Давида, но и лично испытавший на себе большое ее влияние. Упомянем еще Семена Джульфинского, автора XVIII века, который в своей «Логике» и толкованиях знаменитой „*Libro de causis*“ Прокла, наряду с положениями Аристотеля и Порфирия, включил также некоторые положения из философии Давида, в частности его разделение философии на теоретическую и практическую части, разбор этих частей и другие вопросы. Заметим мимоходом, что к этому уместившему движению относятся также различные издания сочинений Давида в конце XVIII в., в частности в Индии (Мадрас) и в Константинополе. Все это свидетельствует о влиянии Давида на философскую жизнь Армении и армянских колоний вплоть до XIX века, до начала нового периода в истории развития философской мысли в Армении.

Влияние Давида на армянскую философскую мысль за этот последний период дальше культурно-просветительских целей не идет. Иначе и не могло быть. Новая историческая эпоха выдвинула новые вопросы, перед теоретической мыслью были поставлены новые запросы, совершенно чуждые духу и характеру философии Давида, и понятно, почему она отныне должна была быть отнесена к истории философии.

Такое было влияние философии Давида на последующих мыслителей армянского народа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Заключившая нашу работу, мы подытожим ее следующими замечаниями.

Армения, находящаяся на стыке двух великих и враждебных миров—Запада и Востока, строила историческую свою судьбу в мучительной борьбе за независимость. Свою культуру она строила в упорной идейной—и не только идейной—борьбе с этими мирами, борьбе, означавшей одновременно и отрицание и освоение, и защиту традиций, ставших национальными, и синкретическую обработку передовых культур других народов. Веками оставалась Армения ареной брожения и схваток разнородных воззрений. Системы мышления всемирно-исторического значения и таких-же масштабов сталкивались здесь в борьбе за преобладание. Эту борьбу вели здесь, скрещиваясь, персидская, эллинистическая, византийская, как и, в другом разрезе, светская и христианская культуры. Эта многовековая борьба не только велась в бесконечных спорах и ученых диспутах, не только загромождала страницы философских трудов, но она, борьба, в широких массах народа исторгала стоны и слезы, опустошала города и села и заливала поля и улицы потоками крови. Но в этой, быть может, неравной борьбе армянская национальная культура не потеряла самобытности, напротив того, в ходе и ходе борьбы творчество народа всякий раз выступало более многогранным, богатым и красочным, в силу именно этого оно оказалось важнейшим звеном в духовной жизни народов Ближнего Востока. То общее, что было присуще в ту пору передовым странам Востока, отнеслось и к Армении; эту последнюю волновали те же интересы теоретической мысли, те же искания и стремления в области религии или философии, зачастую обусловленные общими для них условиями жизни. Защита в Александрии, Сирии и Армении дошедшей по наследству эллинистической культуры, в особенности философии, была общим делом; эта культура органически вливалась в идеологию народов этих стран, становясь неотъемлемой частью и

даже пезыблемой основой интеллектуальной их жизни. Именно с этой точки зрения мы рассматривали философию Давида Непобедимого, как самого яркого представителя эллинистического направления в развитии философской мысли в древней Армении.

Философию Давида мы определили, как синкретическую систему воззрений: мы исходили при этом из того, что Давид в одном едином и целостном учении объединил элементы философии Пифагора, Платона и Аристотеля, как и некоторые моменты восточного мировоззрения, объединил в том смысле, что путем соединения отдельных частей различных направлений философии стремился обогатить систему идей, расширить их рамки и сделать их более полными и всеохватывающими. И в этих своих построениях и выводах Давид выступает самостоятельным и оригинальным мыслителем.

Философию Давида мы определили, как неоплатоническую систему воззрений, и уже в этом одном мы могли бы заметить черты синкретизма, ибо неоплатонизм сам по себе объединяет в одном мировоззрении почти все грани эллинистических философских систем: философию Давида мы отнесли к той разновидности неоплатонизма, которая овладела умами в Александрии в период V—VI в. в., и которая склонялась не столько к идеализму Платона, сколько к материалистической трактовке Аристотеля. В частности, как мы показали, вопросы гносеологии и логики, где Давид опирался на Аристотеля, материалистически истолкованного, находились в сфере теоретических интересов нашего философа в большей мере, чем вопросы онтологии и этики, где он частично примыкал к идеализму Платона. Находясь под сильным влиянием Аристотеля, Давид пытался примирить его философию с учением Платона там, где они явно вступали в противоречие.

Прогрессивность философии Давида заключалась в том, что она вобрала в себя положительные стороны эллинистического мировоззрения, подняла высоко культуру философской мысли в стране, заложив в ней прочные традиции армянской эллинистической школы. Прогрессивная роль этой школы особенно остро ощущалась в периоды, когда в условиях феодальной действительности над умами искала господства система идей христианской теософии, которая, разумеесть, была началом, отрицающим светскую культуру армянского народа; а между тем именно этой светской культуре была родственна философия Давида, которая и была поддержана этой

последней, обстоятельство, которое позднее в эпоху армянского Возрождения особенно сильно давало себя чувствовать. Если после Давида, спустя много веков, завоевание рационально-чувственного (светского) взгляда на мир и, в связи с этим, возврат к традициям эллинистической школы послужили идеологической основой армянского Возрождения, то и в этом деле философия Давида сыграла ведущую роль. Философия Давида была правильно воспринята в эпоху Возрождения, как национальная форма высокой прошлой культуры. Об этом свидетельствовал тот возрастающий интерес к философии Давида, который, как мы показали, наблюдался в период XI—XIV в.в. Вместе с еретическим мировоззрением в Армении и армянским мистицизмом философия Давида вошла в единую и общую линию борьбы, направленной против власти феодальной идеологии в Армении.

Прогрессивность философии Давида имеет еще и другую сторону. Если на Западе неоплатонизм переродился и, на основе „*Liber de causis*“ Прокла, стал чистым богословием, склонявшимся преимущественно в сторону идеализма Платона и выхолощенного и извращенного Аристотеля, то в Армении неоплатонизм, в лице Давида, придерживаясь материалистически понятого Аристотеля и дальше развиваясь на основе традиционной для Востока его, в основном, материалистической интерпретации. Мы уже говорили, что Аристотель всегда был в почете среди передовых народов Востока, которые в философской и религиозной борьбе с Западом опирались на его учение, и, как теоретическое оружие, направляли его против своих противников. В этом отражались враждебные Западу политические интересы стран Востока, в частности—Армении, для которой философия Давида—Аристотеля в конечном счете стала средством борьбы за политическую независимость и культурную самобытность—борьбы против экспансии Запада, которая давала о себе знать на протяжении долгих веков,—борьбы, в которой активное участие принимала также церковь, начиная с разногласий вдруг вселенских соборов до споров с унитариями.

На основе выяснения всех этих вопросов мы можем сделать еще другое, общее историко-философское заключение. Наличие противоречия между Востоком и Западом, борьба и столкновения между ними определяли собою образование различных направлений философской мысли, как мы только что отметили: на Востоке—Аристо-

тель и материалистическая его трактовка, на Западе—идеализм Платона—Прокла и вращание философии в теологию. Эллинистическая философия на Востоке никогда не умирала, а в X—XII в.в. она пережила свое возрождение; больше того, когда на Востоке появилось отрицательное начало культуры в целом—турко-татарские исламизация,—эта философия была передана новым наследникам—Западному миру, когда этот последний посредством общения сперва с арабами, а затем с византийскими беглецами ознакомился с сохранившейся на Востоке эллинистической культурой, с логическим и философским наследием Аристотеля, с той философией, которая стала источником аналогичного возрождения Запада. Выяснение огромной роли Востока в зарождении западной современной цивилизации приводит нас к рассмотрению преемственности исторических периодов прогрессирующей культуры, к той установленной концепции восприятия истории философии, которая отрицает присущность культуры исключительно творчеству одной страны или народа, которая отстаивает существование многонациональных звеньев последовательной цепи развития общечеловеческой культуры.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. Исползованные рукописи

(Государственное хранилище древних рукописей—Матенадаран,
при Совнаркомe Армянской ССР, Ереван)

I. Рукопись № 1716. Дата—1276 г., желтоватая бумага, письмо круг-
лое (*րուրօղիւր*), переплет кожаный, имеет памятную запись (*յիշատա-
կարան*).

Содержание:

1. *Դաւթի փրկատփայլ ներդինացոյ յառաջարանք սանձանաց իմաս-
տասիրութեանց* (Прологосмена определения философии философа Давида
Нергинаци).

2. *Ներածութիւն Պորփիւրի* (Введение Порфирия).

3. *Ամենայն չար սանջևի է, մեկնութիւն ներսէսի Շնորհաւոյ* (Ком-
ментарии Нерсеса Благодатного к последней главе Определения фило-
софии).

4. *Ստորոգութիւնք Արիստոտելի* (Категории Аристотеля).

5. *Արիստոտելի յաղազս մեկնութեան* (Об истолковании Аристотеля).

6. *Մեկնութիւն ստորոգութեանցն Արիստոտելի* (Комментарии к „Кат-
егориям“ Аристотеля).

7. *Դաւթի մեկնութիւն Պրիարմենիաս զրոցն Արիստոտելի* (Давид,
„Комментарии об истолковании Аристотеля“).

II. Рукопись № 1713. Дата—XVII (?) век. Желтоватая бумага, ско-
ропись и круглое письмо, кожаный переплет, имеет памятную запись
(*յիշատակարան*), стр. 1—39) а.

Содержание:

1. *Սանձանաց գիրս Դաւթի* (Книга „Определений“ Давида).

2. *Ներածութիւն Պորփիւրի* (Введение Порфирия).

3. *Ստորոգութիւնք Արիստոտելի* (Категории Аристотеля).

4. *Յաղազս առաքրնութեան Արիստոտելի* (О добродетели Аристотеля).

5. *Մեկնութիւն Պորփիւրի ի Տաթևացոյ* (Комментарии к Порфирию
Гр. Татевского).

6. *Մեկնութիւն Դաւթի ի Գրիգորի* (Комментарии к Давиду Гр. Та-
тевского).

7. *Լուծմունք ստորոգութեանց Արիստոտելի Յովհանն Բրտանեցոյ* (Ком-
ментарии к Категорииам Аристотеля Иоанна Воротнеци).

Фил. Дав. Непоб.—15

8. *Լուծմունք Պերիարմենիասին Յովհաննու Որոտնեցոյ* (Комментарии „Սերի էքզերչիզ“ Аристотеля Иоанна Воротнеци):

III. Рукопись № 1743. Даты не имеется. Бумага, кожаный переплет. Первые и последние страницы пергаментные, хорошей сохранности. Письмо различное, не имеет памятной записи. Стр. 1—461. .

Содержание:

1. *Սահմանք Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի. «Որք մի անգամ...* (Определение (философии) Давида Непозедимого).
2. *Ներածութիւն Պորփիւրի* (Введение Порфирия).
3. *Ստորոգութիւնք Արիստոտելի* (Категории Аристотеля).
4. *Տեսութիւն դրոջն Պորփիւրի ի Տաթեւացոյ* (Татевацц, Теория сочинения Порфирия).
5. *Վերլուծական Արիստոտելի* (Аналитика Аристотеля).
6. *Մեկնութիւն ստորոգութեանցն Արիստոտելի Յով. Որոտնեցոյ.* (Иоанн Воротнеци, Толкование к Категориям Аристотеля).
7. *Մեկնութիւն Պերիարմենիասի Արիստոտելի Յով. Որոտնեցոյ.* (Иоанн Воротнеци, Толкование „Սերի էքզերչիզ“ Аристотеля).
8. *Բարոզ ինչ ի Տաթեւացոյ* (Татевацц, Проповедь).

IV. Рукопись № 4268. Даты не имеется. Бумага, первые и последние страницы пергаментные, письмо круглое, переплет кожаный, хорошей сохранности, сохранилась только часть памятной записи, начальные слова: «Այս ինչ է բանն Պորփիւրի...» и кончается словами: «...եւ է սա բոս բառին բացասական և բոս իմացմանն ստորասական, զի ճշմարիտ է որ ոչ ունի սեռն զբաղկացտեանն և ոչ տեսակն զբաժանականն» (Стр. 1—407).

Содержание:

1. *Յովհան Որոտնեցի, Համառատ լուծմունք Պերիարմենիաս դրոջն Արիստոտելի Համառատ հաւաքումն վերլուծութեան ստորոգութեանցն Արիստոտելի, համառատ վերլուծութեան Պորփիւրի դժուարութիւնն.* (Иоанн Воротнеци, комментарии „Սերի էքզերչիզ“ к Категориям Аристотеля и Введению Порфирия).
2. *Վահրամ, Լուծումն Պորփիւրի, Լուծմունք ստորոգութեանցն Արիստոտելի, Լուծմունք Պերիարմենիասի Արիստոտելի* (Ваграм Рабуи, Комментарии к Порфирию и двум первым частям „Органона“ Аристотеля).
3. *Գրիգոր Տաթեւացի, Լուծմունք համառատ ի տեսութեան Դաւթի, նոյնը Պորփիւրի* (Григор Татевацц, Комментарии к Давиду и Порфирию).
4. *Ներսէս Շնորհալի, Մեկնութիւն Դաւթի* (Нерсес Благодатный, «Ամենայն շար տանջելի է»):

V. Рукопись № 777. Дата XII век (?) В начале дефектна, переплет позднего времени, желтоватая бумага, не имеет памятной записи. Письмо средне-месроповское. Стр. 1—131 б.

Содержание:

1. *Ընդդէմ երկարնակաց Յովհան սարկաւազ վարդապետի* (Иоанн Днакон. Против диофизитов).
2. *Թուղթ Փելլիբերինոսի եպիսկոպոսի, Վասն սկիզբն առնելոյ երանելոյ յաշխարհէ* (Письмо Феликсiana Епископа).
3. *Հարցումն առ սարկաւազ* (Вопросы Днакону).
4. *Նորին Յովհաննու յազգս չորից սուսքինութեանց* (Иоанн, О четырёх добродетелях).

VI. Рукопись № 1695. Даты не имеется. Пергамент, хорошей сохранности, кожаный переплет. Письмо круглое, имеется памятная запись Саркиса Вардапета. Стр. 1—265 б.

Содержание:

1. *Պորփիրի ներածութեանցն համառուտ տեսութիւն ի Գր. Տաթևացւոյ* (Гр. Татевани, Краткое рассмотрение Введения Порфирия).
2. *Վերլուծութիւն Արիստոտելի ստորոգութեանցն Յովհաննու Որոտնցւոյ* (Иоанн Воротнеци, Анализ Категорий Аристотеля).
3. *Վերլուծութիւն Արիստոտելի Պերիարմենիասի քրոջ Յովհաննու Որոտնցւոյ* (Иоанн Воротнеци, Анализ „Об истолковании“ Аристотеля).
4. *Գրիգորի աշակերտի Յովհաննու մեծի համառուտ լուծումն սուսքինութեանցն Արիստոտելի* (Краткое толкование „Добродетели“ Аристотеля ученика Иоанна Великого Григора).

VII. Рукопись № 4132. Даты не имеется. В начале и в конце дефектна, круглое письмо, страницы о двух столбцах, бумага, кожаный переплет. Стр. 1—369.

Содержание:

1. *Լուծումնը Պորփիրի, զոր արարեալ է մեծն հոետորի և քաջ փիլիսոփայն Վահրամ վարդապետին* (Ваграм Вардапет, Толкование на Порфирия).
2. ի ստորոգութիւնս արարեալ Վահրամայ... (Ваграм... Категории) Заглавные слова стерлись и не поддаются чтению.
3. *Լուծումն Պերիարմենիասի արարեալ Վահրամայ* (Ваграм, Толкование на *Peri hermeneias*).
4. *Գրիգորի Աստուածաբանի պատճառ համառուտ առ որս բանիւ ևն պատճառեալք* (Сочинение Григора Богослова).
5. *Գրիգոր Նիսացւոյ աշխատութիւն* (Сочинение Григора Нисского).

VIII. Рукопись № 1849. Дата 1410 г. бумага, первые страницы пергаментные, кожаный переплет, не имеется памятной записи, в конце не хватает нескольких страниц. Письмо Нерсеса Инока. Стр. 1—252 б.

Содержание:

1. *Սահմանաց Դաւթի Մեկնութիւն Ասաբել Սիւնեաց վարդապետի և եպիսկոպոսի* (Аракел Сюнеци, Толкование на Определения Давида).

2. *Տօմար հայոց* (Армянский календарь).

3. *Մեկնութիւն գրութեանցն Արիստոտելի Գր. Տաթևացոյ* (Григор Татеваци, Толкование на Аристотеля).

IX. Рукопись № 1694. Даты не имеется, бумага, кожаный переплет, первые и последние страницы пергаментные, памятной записи не имеется.

Содержание:

1. *Պորփիւրի ներածութեան լուծ. Գրիգորի Տաթևացոյ*. (Григор Татеваци, Толкование «Введения» Порфирия).

2. *Լուծմունք Ստորոգութեանցն և Առաքինութեան Արիստոտելի ի Գր. Տաթևացոյ* (Գր. Татеваци, Толкование Категорий и Добродетели Аристотеля).

3. *Լուծմունք Սահմանաց Դաւթի ի Առաքել Միւնեցոյ* (Аракед Сюнеци, Толкование Определения Давида).

X. Рукопись № 1699. Даты не имеется, бумага, кожаный переплет, письмо круглое.

Содержание:

1. *Պորփիւրի ներածութեան լուծ. Տաթևացոյ* (Татеваци, Толкование Введения Порфирия).

2. *Լուծմունք ստորոգութեանցն Արիստոտելի Յովհաննու Որոտնեցոյ* (Иоани Воротнеци, Толкование Категорий Аристотеля).

3. *Տօմար հայոց* (Армянский календарь).

XI. Рукопись № 1919. Даты не имеется, бумага, переплет, последняя страница дефектна, круглое письмо, памятная запись Иоанна, стр. 1--187 б.

Содержание:

1. *Բան Աբրայ Յովհաննու, հոր Սինիայ լերին միանձանց...* (Слово Иоанна).

2. *Համառատ լուծում...* (Краткое толкование), заглавные слова стерлись и не поддаются чтению.

3. *Լուծմունք կազմութիւն գրոցն ի Վահրամայ* (Ваграм, Толкование).

4. *Մեկնութիւն տօմարի արարեալ Յակոբ վարդապետի Ղրիմեցոյ* (Яков Крымский, Толкование календаря).

5. *Պիտանի լուծմունք սահմանացն՝ և Պորփիւրի և տեառն Ստեփանոսի Միւնեաց եպիսկոպոսի*. (Стефан Сюнеци, Толкование «Определения» и Порфирия).

XII. Рукопись № 573. Дата.—XVI век.

Содержание:

... *Վասն երկու բնութեանց. արարեալ տեառն Ստեփանոսի Միւնեաց այցելուի և նահազան Մետրապոլիտի* (Стефан Сюнеци, О двух природах).

II. Сочинения Давида

1. Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium. Edidit Adolffus Busse, Berolini MCMIV. (Commentaria in Aristotelem graeca).

[Ին προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεωριλέστατου καὶ θεωρητικῆς φιλοσοφῆς.

Προλεγόμενα εἰς τὴν Πορφύριου εἰσαγωγὴν ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεωριλέστατου καὶ θεωρητικῆς φιλοσοφῆς.

Σχολία εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφύριου ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεωριλέστατου καὶ θεωρητικῆς φιλοσοφῆς].

2. Գիրք սահմանաց Դաւթի Անյաղթ փրկիտփայի և աստուածարան վարդապետի, Թուր ԹՃԶ—1731. Կ. Պոլիս:

3. Գիրք սահմանաց սրբոյն Դաւթի Անյաղթ փրկիտփայի՝ Հայոց իմաստասիրի, շարադրեալ ընդդէմ իմաստակ Պիհոսնացւոց, որք տարանային գեղութիւն իմաստասիրութեանն Թուր 1707. Մաղրաս ի Հնդիկա:

4. Գիրք Պորփիրի որ կոչի ներածութիւն, յորում պարունակին Վերլուծութիւնը ամենաիմաստ Դաւթի Անյաղթ փրկիտփայի և լուծմունք սրբոյն Գրիգորի Տաթևացւոյ:

Դաւթի փրկիտփայի վերլուծութիւն ի ներածութեան Պորփիրի Թուրն Հայոց ՌՄԽԲ—1793. Մաղրաս ի Հնդիկա:

5. Կորիւն վարդապետի, Մամբէ վերծանողի և Դաւթի Անյաղթի Մատենագրութիւնը:

Կորիւն Դաւթի Նոսմեծի և Անյաղթ փրկիտփայի ընդդէմ առարկութեանցն չորից Պիհոսնի իմաստակի և սահմանք և տրամասութիւնը իմաստասիրութեանն:

Դաւթի փրկիտփայի ներդինացւոյ վերլուծութիւն ներածութեան Պորփիրի:

Դաւթի Անյաղթ փրկիտփայի մեկնութիւն չորեքտասան գլխոց Արխատտելի ի վերլուծականն, Թուր ՌՄԶԲ—1833. ի Վենետիկ:

6. Սահմանք իմաստասիրութեանն, թարգմ. գրաբարից Մ. Սոսոյ. ձեռագիր. տես ՀՍՄԻ Գիտությունների Ակադեմիայի Պատմության Ինստիտուտի արխիւ:

III. Источники о Давиде

1. Պատմութիւն վասն Դաւթի և Մովսէսի Խորենացւոյ, Издание Гар. Срвантэица, Հնոց և նորոց, Константинополь, 1874.

Սրբոց վարդապետաց հայոց Մովսէսի և Դաւթի հարցմունք ըստ երկարնակացն, «Արարատ» 1879, արքիւլ—մայիս: То же самое см. «Հանդէս ամսօրեայ» 1903 Գ, изд. Комбсера.

2. Մեկնութիւն ստորգրութեանցն Արխատտելի ընծայեալ էլիասի իմաստասիրի, ի լոյս էած Յ. Մանանդեան, Ս. Պետերբուրգ, 1911:

3. Монсей Хоренский. История Арменни. Перевод Эмина, Москва, 1893 Գ.

4. Себеос—История Императора Иракла. Петербург. 1862 г.
5. Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը Ալեքսանդրացու, 1910:
6. Стефан Асохик. Всеобщая история. Петербург. 1885 г.
7. Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց. Թիֆլիս, 1909 թ.:
8. Լուծմունք Սահմանացն Դաւիթ Անյաղթ փիլիսոփայի (Сочинение неизвестного автора, см. «Գիրք Սահմանաց», изд. 1731 г., стр. 206—286.
9. Գրիգոր Տաթևացի, «Գիրք հարցմանց». Կ. Պոլիս, 1729 թ.:
10. Համառատ լուծումն Պորփիրի Ներածութեան արարեալ ի սրբոյն Գրիգորի Տաթևացոյն երկոյս երանեալ վարդապետի ի զարդ ու պայծառութիւն ազգին հայոց (См. Գիրք Պորփիրի սր կոչի Ներածութիւն, стр. 325—384. 1793.
11. Եւ յետ ժամանակի արարեալ լուծումն սորին ճոզեշահ մեկնութեամբ տեսն Առաքելի եռամեծ վարդապետի, աշակերտի սրբոյն Գրիգորի Տաթևացոյ (См. Գիրք Սահմանաց, изд. 1797 г., стр. 149—650).
12. Առարկի Դաւրիժեցի, Պատմութիւն, ԼՂՄիտածին, 1884:

IV. Литература о Давиде

1. Գար. Ջարգանանլեան, Հայկական ինն դպրութեան պատմութիւն, Վենետիկ, 1897:
2. C. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur. Leipzig, 1836.
3. C. Neumann, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien du V siècle de notre ère... (Nouveau journal asiatique, t. III, pp. 1829, 49—86 et 97—153).
4. C. F. Conybeare, Anecdota oxoniensia, Acollation with ancient Armentian versions of the greek text of Aristoteles categories etc. Oxfoord 1892 [Ֆո. Կոնյեբեր, Բնութիւնը զրոյց Դաւիթի Անյաղթի կամ Թարգմանութեանց Արիստոտելի, Վիեննա, 1893 թ.]:
5. V. Rose, Leben des heiligen David von Thessalonika, griechisch nach der einzigen bisher aufgefundenen Handschrift, herausgeg. Berlin, 1887 (Mit Beziehung auf David invictus philosophus).
6. A. Busse, Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyris, Berlin. 1892.
7. Ed. Zeller, Die Philosophie der griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig, 1886.
8. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig, 1927.
9. Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie Griechen in ihrer gechichtlichen Entwicklung, Leipzig, 1903.
10. Wetzer und Welte's, Kirchenlexikon, 2 Aufl. Freiburg, 1895.
11. Christ, Geschichte der griechischen Literatur. München, 1924.
12. K. Krumbadler, Geschichte der Byzantinischen Literatur, München, 1897.
13. Н. Я. Марр. Иоани Пегрици. Грузинский неоплатоник XI—XII в.в., С. Петербург, 1909 г.
14. Н. Я. Марр. К критике истории Моисея Хорезского. С. Петербург, 1898 г.

15. Кучук-Иоанесян. Краткий очерк армянской литературы V в. Москва, 1914 г.
16. Н. Адонц. Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петербург, 1915 г.
17. Գ. Տէր-Մկրտչեան, Խորհնայու պատմութեան ուսումնասիրութիւնը, 1896 թ.:
18. Գ. Տէր-Մկրտչեան, Դուրիթ Հարբացի. «Արարատ», 1902 թ.:
19. Յ. Մանանդեան, Դուրիթ Անյաղթի խնդիրը նոր լուսարանութեամբ, 1904 թ., Էջմիածին:
20. Յ. Մանանդեան, Յունարան դպրոցը և նրա դարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928 թ.:
21. Գարդաշեան, Քննական պատմութիւն Հայոց, 1895 թ., Թիֆլիս:
22. Ն. Աղինեան, Գասական հայերենը, Վիեննա, 1932 թ.:
23. III. Нущубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942 г.
24. Paulys Real. Encyclopädie des klassischen Altertumswissenschaft von G. Wissowa, Stuttgart, 1901.
25. Սիմեոն Զուղայեցի, Տրամարանութիւն, Կ. Պոլիս, 1728 թ.:
26. Ե. Լուցուրիձե, «Սողևտական գրականութիւն և արվեստ», № 12, 1941 թ., Երևան:
27. Missak Khlostikian, David der Philosoph, Bern, 1907.
28. Ն. Ա. Գրոտզութիւն և Աղանցի գրքի վրա, «Արարատ», 1919 թ.:
29. Գ. Յովսէփեան, Դուրիթ փիլիսոփայի (Հարբացու)... եօթներորդ դարու մասին, «Արարատ», 1906, 1907 թ.:
30. Գ. Հովսէփեան, Դուրիթ Հարբացի և Պիտոյից դիրքը, «Արարատ», 1908 թ.:
31. Վ. Չարոյան—Վերածնութեան շրջանի հայ փիլիսոփայութեան պատմութեան մասին, «Սողևտական գրականութիւն», № 6—7, 8, 1944 թ.:
32. В. К. Чалоян. Учение Давида Непобедимого «Известия» Академии Наук Арм. ССР. № 5—6, 1944 г.
33. В. К. Чалоян. Древнеармянская интерпретация логики Аристотеля, «Известия Академии Наук Арм. ССР» — № 4, 1946 г.
34. Յակ. Տաշեան, Յուդայի հայերէն ձեռագրաց մասնագործարանին Միլիթարիանցի Վիեննա, Վիեննա, 1895 թ.:

V. Остальная цитированная литература

1. Тацит, Летопись, ч. 1. 1858 г., Москва.
2. Луккиан, т. 1, изд. 1935 г., Москва.
3. Луккиан, т. 1, изд. 1915 г., Москва.
4. Маркс—Энгельс, т. XV, V, IV, 1, XXIIV, VIII.
5. Новый завет—Евангелие Луки; Павел, Послание к римлянам.
6. Гегель. Соч., т. XI, X.
7. Н. Адонц. Армения в эпоху Юстиниана. С. Петербург, 1908 г.
8. Ստ. Մալխասյան—Հայոց դարձի մամանակը, «Էջմիածին», № 1, 1944 թ.:

9. *Եւսերիոսի Կեսարացոյ Պատմութիւն եկեղեցոյ յեղեալ Յասոր-ուսոյն ի հայ, Վենետիկ, 1877 թ.*
10. *Եղնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, 1826, Վենետիկ*
11. Египсе, Борьба христианства с учением Зороастры в пятом столетии в Армении. Перевод Шаниничева. Тифлис, 1853 г.
12. В. Чалоян. К вопросу об учении Езника Кохнаци, армянского философа У в, Ереван, 1940 г.
13. Н. Я. Марр, Кавказский культурный мир и Армения.
14. Н. Я. Марр, Армянская культура, ее корни и доисторические связи по данным языкознания.
15. И. А. Орбели, Вахрам-Гур и Азадэ. Ленинград, 1934 г.
16. Դ. Արիւան, Հայրապետութեան
17. Դաւթի Հարբացոյ և Բիլիւսոփայի որ յիմաստասիրական և յիմաստասիրելի հարցումս, Մնայ տաանց հաւր, Իմաստութիւն Դաւթի բերդողի, Դաւթի Հարբացի սակ, քանդի նախատմանէր հողին. Դաւթի Հերտանացոյ վասն իւրոյն զոր արար Մովսէճ. Եկատումն Արիւստոտելի. ՏՄ. «Արարատ», 1902 թ.
18. Դաղար Փարպեցի—Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան:
19. Ш. Нуцубидзе. Предисловие к „Витязю в тигровой шкуре“ Руставели. 1941 г., Москва.
20. «Կերբ հաւատոյ», 1914, Эчмиадзин.
21. Օրեան պապի պատմածը Դաւթ Անյայթի մասին, «Աղգաղրական հանդես», գիրք X, 1903 թ.
22. Մտանազրութիւնը նախնեաց «Առած հինգ», «Մեկնութիւնը ստորագրեանցն Արիստոտելի», «Մեկնութիւն Պերիարմենիասի Արիստոտելի», «Եներածութիւն Պարփիրի». «Ստորագրեթիւնը Արիստոտելի», «Արիստոտելի յաղագս մեկնութեան», Վենետիկ, 1833 թ.
23. Aristotelis, Opera Omnia, Volumen Primum, Paristis, MDCCCLXII [Κατηγορίαι: Περί ἑρμηνείας: Ἀναλυτικὰ πρότερα: Ἀναλυτικὸν ἑστέρων].
24. Аристотель. Метафизика. Перевод А. Кубицкого. 1934 г., Москва.
25. Аристотель. О душе. Москва. 1937 г.
26. Аристотель. Физика. Москва, 1938 г.
27. Аристотель. Категории. Москва, 1933 г.
28. Аристотель. О частях животных. Москва, 1938 г.
29. Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, Berolini, 1900.
30. Olympiodori, Prolegomena et in categorias commentarium, Berolini, MCMII.
31. Ammonius in Aristotelis categorias commentarium, MDCCCLXXV.
32. Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium, Berolini, MDCCCLXXVII.
33. Платон, Менон. изд. 1563 г. Перевод Карпова.
34. Платон, Тетет. Москва, 1937 г.
35. Диалоги Платона. Тимэй. Киев, 1883 г.
36. Платон. Федон, изд. 1863 г. перевод Карпова.

37 Eliae, Prolegomena Philosophiae. См. Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria. Berolini, 1900.

38. Пorphирий, Введение. Перевод А. Кубицкого. См. Труды Московского Института Истории философии и литературы, т. 1, 1937.

39. Հատուած ինչ մեկնութեան ստորոգութեանցն Արիստոտելի, Սմ. Մեկնութեան ստորոգութեանցն Արիստոտելի ընծայեալ էլիասի իմաստասէջի, Պետերբուրգ, 1911 թ., էջ 140—149:

40. Մատթեոս Ուռնայիցի, Փամանակադրութիւն, 1898 թ.:

41. Գր. Տաթեւացի, Համառատ տեսութիւն ի գիրս Պորփիրի, Մագրաս ի Հնդիկս. 1793 թ.:

42. Հարցմունք յաղագս մարմնաւորութեան Տեսոն զանազանը՝ Վաչագանի Աղուանից իշխանի ըստ Պետրոս Սիւնեաց եպիսկոպոսի և իմաստասիրի, «Արարատ». 1902 թ.:

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

Абу-али 72
Августин 18, 155
Авраам 54
Агафангел 30, 36, 43.
Агура-Мазда 42
Адамян А. А. 6
Ամրշ 97
Արմշ 97
Адош Н. 28, 48, 49, 53
Адриан 7
Айдесий Каппадокийский 67
Александр Афродизийский 154
Аммоий Саккас 19
Аммоий сын Гермия 67—72, 82,
83, 92, 94, 126, 134, 145, 146, 156
Анаит 42
Анани Ширакаш 60, 190, 192
Анастас 51
Анастасий 8
Антисфен 113, 168, 170, 209, 216
Аполлоний Тианский 19
Аракел Даврижец 65, 219
Аракел Сюнеци 63—65, 73, 75, 79,
82, 217—219
Арамазд 42, 81, 97
Ариман 37, 38
Аристид Афинский 43
Аристоник 10
Аристотель 18, 21, 39, 44, 61, 62,
64, 66—69, 71, 78, 84—86, 89—92,
94, 96, 101, 102, 104, 105, 107, 109,
111, 119—123, 126, 128—130, 132,
134, 135, 138, 142—144, 146, 147,
153—159, 166—172, 174, 175, 181,
184, 186, 188, 191—193, 197, 199—

201, 203—207, 209—212, 216, 217,
219, 220, 222—224

Арташир I 24, 25
Артемид 42
Аршак II 30
Астхик 81
Афродита 81
Ашот Патрика 51

Б

Банан 57, 58
Баребрей 195
Бар-Кохб 11
Барсег 61
Бозций 155
Буссэ Ал. 5, 53, 54, 66, 71, 91, 95

В

Ваган Мамиконян 60
Ваграм Рабун 203—205, 217
Валентин 15
Вардхан (Веретрагн) 42
Варфоломей 202
Василий 220
Василий Кесарийский 43
Вахагн 42
Վաչագան 193
Веспасиан 10

Г

Гарагашян 75—77
Гегель 21, 23, 86, 153, 155, 162
Геракл 42
Гераклит 129, 130, 134
Гермес 20
Гермес 97

Гермий 156
 Гефест 191
 Гieroкл Александрийский 67
 Горгий 57, 58
 Горгий 125
 Григор Пахлавуни (Магистр) 39,
 61, 62, 78, 90, 92, 196—200
 Григор Татеваци 62, 74, 83, 170,
 206, 212—217
 Григорий Нисский 62
 Григорий Просветитель 30, 32, 34,
 43, 50, 77
 Гют 56, 75

Д

Давид Багреванци 49—51
 Давид Грамматик 49, 50, 52
 Давид Ипат 49, 51
 Давид Кертол 49, 52
 David Parhlagon 71
 Давид Таронци 49, 51
 Давид Фессалонийский 52, 53
 Давид Харкаци 43, 49, 51, 52, 61,
 75—77, 190—192
 Давид Хертанаци (Херетнаци) 63
 Дамасций 20
 Данте 72
 Диксарх 154
 Диоген 20
 Диоклетян 35
 Дионисий Ареопагит 73
 Диониси Ареопагит (Псевдо) 43,
 69, 72—75
 Дионисий Фракийский 49, 50

Е

Евзний 45
 Евварий 67
 Евсевий 36, 43
 Египше 31, 37, 38
 Египше 61
 Езник 37, 38, 43, 73, 82, 140
 Елена ("Ελεως χχι Ελενη) 81
 Елифан Кипрский 43

З

Зарбаналян 62, 78, 79, 95
 Зевс 42, 81, 97, 151
 Зеноб Глак 36
 Зенон 156
 Зибек 123
 Зигьер Брабантский 72
 Зорсастра 25, 37, 38, 40
 Зрван 37, 38

И

Ибервег Ф. 5, 79
 Иега 15
 Иездигерт I 31
 Иездигерт II 55
 Инсус 38, 39
 Иоанн Воротнеци 62, 92, 93, 206—
 212, 216, 217
 Иоанн Днакон (Софист) 62, 199, 200
 Иоанн Златоуст 43
 Иоанн Итал 200
 Иоанн Крнеци 202
 Иоанн Майрагомеци 43
 Иоанн Петрици 200
 Иоанн Филиппон Кесарийский 67, 69,
 71
 Ипатия 69
 Иракл 67
 Ирила 98
 Ириг 97
 Исидор из Газы 20

К

Кавад I 25
 Кассиолор 155
 Киракос Гандзакечи 62
 Кирилл Александрийский 17, 43, 44,
 59
 Комитас 74
 Конибер Ф. 90—93, 95
 Константин 50
 Константин 75
 Константин Великий 8, 35

Коста Баальбекский 195
Кратил 129, 130
Крумбахер К. 71
Кубицкий А. 110, 175, 176

Л

Лазарь Парпский 59, 60
Лалаянц Ер. 83
Ленин 122
Леон 50
Либаний 45
Лука 16
Луккиан 13
Лукреций 14

М

Маздак 25
Максим Эфесский 67
Максимиллан Дая 36
Малхасян С. 35
Мамбре 54, 60, 61
Мани 40
Манацлян Я. А. 48, 52, 71, 72, 80,
82, 84—88, 91—96
Маркиан 55
Маркион 40
Марр Н. Я. 41, 45, 48, 190, 191, 201
Маркс К. 16, 21, 125, 126, 162, 163
Марциан Каппель 155
Матвей Эдесский 196
Меликсет Вжанецц 220
Месроп Гандзакецц 65
Меспон Маштон 36, 41, 48, 51, 55,
63, 77—79
Митра 42
Митриат 12
Михр 42
Моисей 217, 218
Моисей Хоренский 35, 41, 54—61,
63, 79, 190, 191

Н

Нейман К. 70, 78, 79, 95
Нерсес 50

Нерсес 30
Нерсес Мокаци 220
Нерсес Шнорани (Благодатный) 63
Нестор 55
Никомах 19, 75, 106, 139, 143, 144
Нуцубидзе Ш. 5, 72—75

О

Овсепян Гар. 51
Олимпиодор 58, 59, 61, 62, 67—72,
74, 79, 82—84, 86, 91, 92, 94, 126,
134, 146, 150, 156, 166, 172
Омар 68
Орбели И. А. 42
Ориген 18, 19, 43
Ормизд 37, 38
Орфей 148
Охянян 83

П

Павел 16
Павел 54
Пап 30, 33
Петр 73
Петр Ивер 72, 74
Петрос Сюнеци 43, 193
Пиррон 65, 78, 95, 125, 126, 132, 134
Пифагор 96, 99, 122, 135, 139, 143,
144, 222
Սեփարդյան 99
Платон 14, 21, 39, 44, 58, 59, 61, 66—
69, 85, 92, 96, 106, 108, 122, 131—
135, 140, 141, 144, 145, 147, 149,
150, 153, 154, 158, 160, 161, 168,
169, 170, 198, 200, 205, 209, 216,
222, 223, 224
Плотин 19, 20, 22, 69, 82, 166
Плутарх Афинский 67, 97
Порфирий 61, 62, 66, 67, 69, 71, 84,
85, 89, 90, 108, 138, 154, 155, 157,
158, 160, 165, 167, 169, 172, 173—
177, 179, 181, 182, 184—186, 193,
197, 203, 205, 206, 216, 220
Прагль 5, 70, 79

Присциан 20
 Прокл 20, 44, 67, 70, 71, 82, 200,
 220, 223, 224
 Прокопий Кесарийский 29
 Прометей 191
 Протагор 134
 Прозерсин-Паруир 45
 Пселл Мих. 200
 Пульхерия 55

Р

Радлов Э. 5
 Розе В. 53, 95
 Rolics 79

С

Слак Партев 41, 48, 51, 54, 63, 78,
 79
 Саргис 61
 Себеос 31, 50
 Секст Эмпирик 18, 125
 Семен Джульфинский 220
 Сенен Ереванци 65, 220
 Сенека 15, 16
 Сенекерим 195
 Симплиций 20
 Сириан 67, 70
 Сократ 81, 203
 Σωκράτης 80
 Спартак 9
 Стагирит см. Аристотель
 Стратон 154
 Степан Любимудрый 73
 Стефан Александрийский 67, 69, 82
 Стефан Орбелян 62, 74, 85
 Стефан Польский 74, 220
 Стефан Сюнеци 51, 60, 62, 78
 Стефан Тэронци (Асохик) 50, 60, 61

Т

Тамерлан 201
 Тацит 10
 Теодорос 50

Теофраст 154, 155
 Тер-Микртчян Г. 51, 58, 62, 191
 Тертуллиан 18
 Тигран 81
 Тигран Великий 12, 42
 Тигрануи 81
 Тимофей Александрийский 43
 Тиринат Великий 30, 35
 Тит 10
 Траян 7, 10

Ф

Фамманта (Φαμμαντος) 97
 Фауст Византийский 30
 Феодосия 55
 Феодор 75
 Феофил 17
 Филон Александрийский 15, 43
 Фома Аквинат 202

Х

Хачикян Л. 203
 Хосровик 60
 Хосров Нуширван 20.
 Хостикиан М. 75—77
 Хризипп 154
 Христ 5, 70
 Христос 85, 86

Ц

Целлар Э. 5

Ш

Шалус II 25, 26

Э

Эвдем 154
 Эвклид 106
 Эвлалис 20
 Элиас 67, 68, 70, 71, 80 81, 85, 89,

О Г Л А В Л Е Н И Е

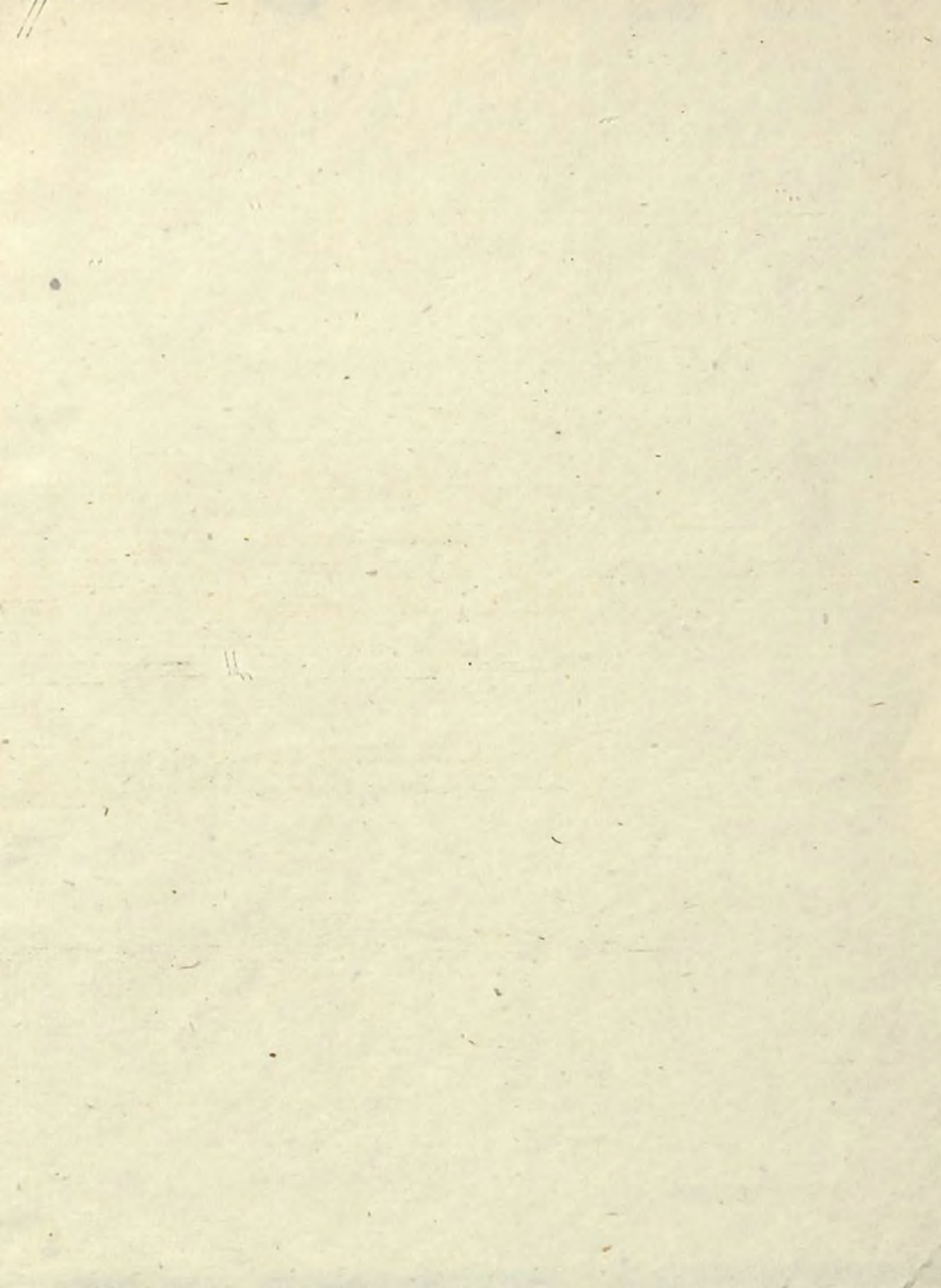
	Стр.
<i>Предисловие</i>	5
<i>Введение</i>	
А. Исторический обзор	7
В. Исследование и критика	48
<i>Учение Давида</i>	
А. Система воззрений	101
Б. Логика	153
В. Влияние Давида на последующих мыслителей	190
<i>Заключение</i>	221
Библиография	225
Указатель имен	234

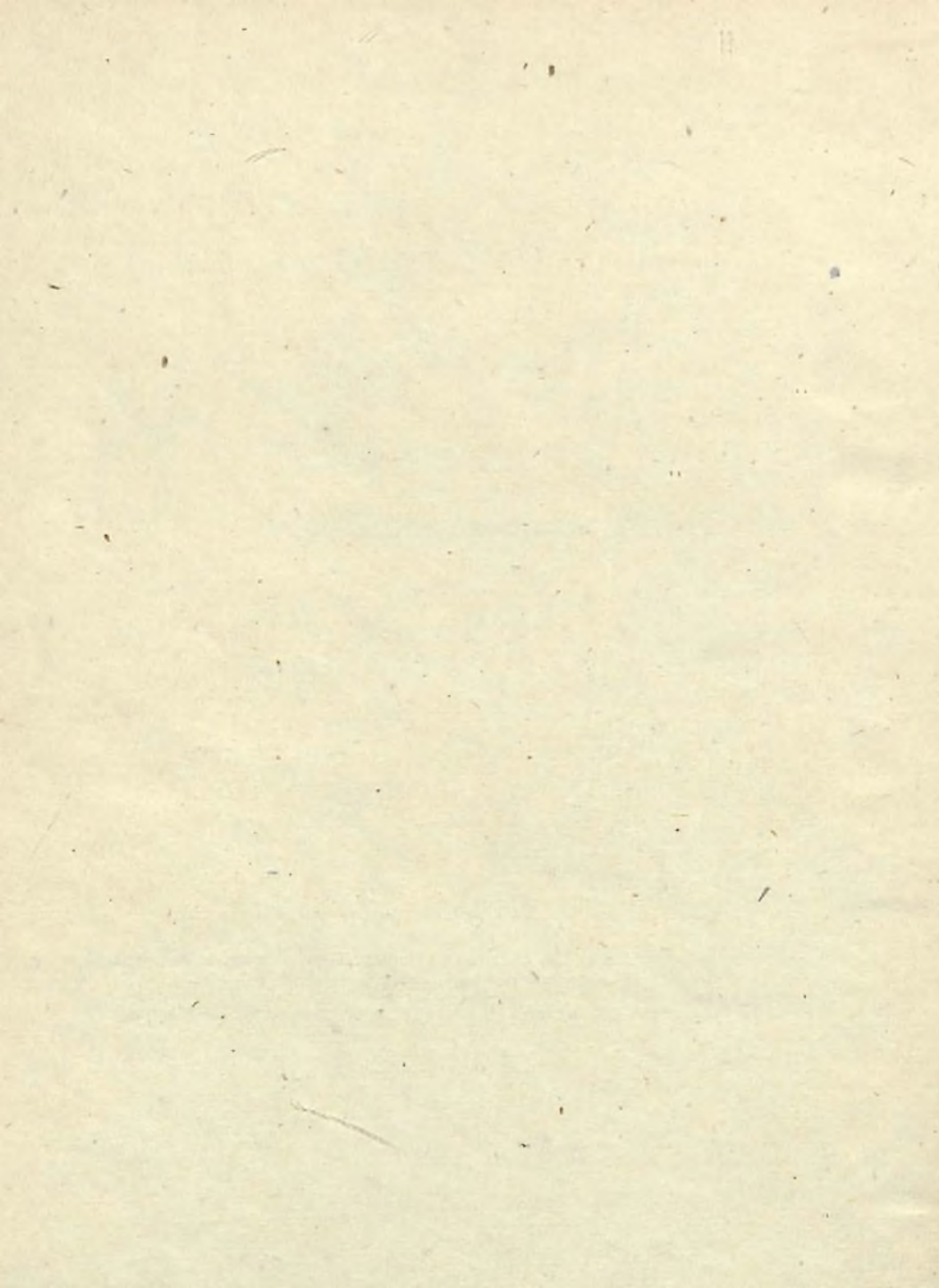
ՄԱՅՈՒՆԻ

Отв. редактор АДАМЯН А. А.

Подписано к печати 28/Х 1946 г. объем 15 п/л. в п. л. 38.400 печ. зн-
Тираж 3000. ВФ 12044. Зак. № 506. Изд. № 355.

Типография Академии Наук Арм. ССР, Ереван, ул. Абовян, № 101.





ԳԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0529955

20

PA $\overline{111}$
19426